

School of Theology at Claremont



10017001431



The Library  
of the  
**CLAREMONT**  

---

**SCHOOL OF THEOLOGY**

1325 North College Avenue  
Claremont, CA 91711-3199  
1/800-626-7820









# Jüdisch=Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom

Literarische Untersuchungen  
zu Philo und Clemens von Alexandria  
Justin und Irenäus

von

D. W. Boussset  
Professor der Theologie

BR  
G<sup>m</sup>7  
.B785  
1915a



Göttingen  
Vandenhoeck & Ruprecht  
1915



65  
B669

## Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. Herm. Ranke und Dr. Arth. Ungnad  
Prof. d. Egyptol. in Heidelberg Prof. d. orient. Philol. in Gena

herausgegeben von

D. Wilh. Boussset und D. Herm. Gunkel  
Prof. d. Theol. in Göttingen Prof. d. Theol. in Gießen

Neue Folge, 6. Heft.  
Der ganzen Reihe 23. Heft.

### Dorrede.

Es waren ursprünglich andere Fragestellungen und Interessen wie die hier herrschenden rein literarischen, die mich zum Studium der beiden in dieser Schrift vor allem behandelten Schriftsteller hingen. Der Alexandriner Philo kam mir wesentlich als der Anfänger und erste Zeuge einer mystischen Gesamtanschauung in Betracht, die sich weder aus dem alten Testament noch aus der genuinen griechischen Philosophie ableiten und begreifen läßt und die dann in der großen Bewegung der hellenistischen und der christlichen Gnosis ihre Sorsfegung findet. Von der Erforschung des Gnostizismus aus fand ich auch den Weg zu Clemens von Alexandrien, dem Schöpfer der temperierten, ganz und gar vom Geist griechischer Philosophie durchdrungenen, entorientalisierten und damit für die Kirche erträglich gewordenen Gnosis.

Bei dem Studium ihrer Schriften und dem Versuch, mir den geistigen Entwicklungsgang dieser Männer deutlich zu machen, stieß ich bei beiden auf dasselbe literarische Problem der Abscheidung des ihnen Eigentümlichen von dem schulmäßig überkommenen Material, und so gestaltete sich die vorliegende Untersuchung, die mich dann über die Grenzen meines Interessengebietes hinausführte und sich zu einem Beitrag zur Entfaltung der altchristlichen Literatur auswuchs.

Die Schrift war im Juni des vorigen Jahres bereits geschrieben und in den Druck gegeben. Andernfalls wäre sie wohl kaum jetzt abgeschlossen. Sie wurde in den ersten Monaten des so plötzlich über uns hereinbrechenden Weltkriegs gesetzt und korrigiert. Jetzt mag sie am Anfang des neuen ehernen Jahres, das uns die Entscheidung des großen Völkerrings bringen soll, ausgehen in der Erwartung kommender Zeiten, da wieder einmal Raum und Interesse für derartige Stille und entlegene Untersuchungen sein werden.

Bei der Korrektur wurde mir von verschiedener Seite freundliche Unterstützung zu Teil. Da die einen der helfenden Freunde gar bald





zum Kriegsdienst berufen wurden, traten andere hilfsbereit an ihre Stelle. So habe ich hier meinen Freunden Wilhelm Schützer und vor allem Peter Katz, der fast die gesamte Korrektur mitlas, und ferner meinen Kollegen Paul Althaus und Ernst Kohlmeier meinen herzlichsten Dank zu sagen.

Zum Schluß seien noch einige Nachträge hierhergestellt. Ich erhielt diese von meinem Kollegen Pohlenz, dem ich auch an dieser Stelle meinen Dank für mannigfache Förderung der Arbeit aussprechen möchte. Zu S. 13 wäre nachzutragen, daß sich die Lehre vom fünften Element auch bei dem Akademiker Antiochos findet, der die *πέμπτη οὐσία* dem stoischen *πῦρ τεχνικόν* gleichstellt und sie andererseits in Beziehung zu den *astra mentesque* stellt: Cicero Ac. I 26. 39. Daß wir hier einmal auf die Spur des Vermittelungsphilosophen Antiochos treffen, ist nicht uninteressant. Zu der Ausführung über Philos Schrift „quod omnis probus liber“ wäre noch zu vermerten, daß gerade dieser Satz ein außerordentlich beliebtes und viel behandeltes SchultHEMA darstellt: Cicero Paradox. V; Horaz Sat. II 7; Persius Sat. V; Dio Chrysostomos orat. 14. 15. 80; Epiktet IV 1; Inschrift von Pissidien bei Kaibel Hermes XXIII p. 542 ff. usw.; vgl. noch die Abhandlung von O. Halbaver de diatribis Epicteti (Dissert. Leipzig. 1911) p. 13. 14.

Göttingen, Neujahr 1915.

Wilhelm Bouffet.

## Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung. S. 1–7.

Literatur und Schulüberlieferung in der griechischen Literatur 1–2. Die Aristoteles-überlieferung 2–3. Verwandte Erscheinungen. Die Poseidonios-Literatur 3–4. Schulüberlieferung bei den Neupythagoräern 4–5. Schluß, die Arbeiten von Bréhier über Philo und von Ernst über Clemens VIII. Buch der Stromata 5–7.

### Erstes Buch.

#### Philo von Alexandrien.

I. Kapitel. Philos Abhängigkeit von einer Schule (oder Schulen) jüdischer Gelehrten S. 8–14.

Die „Phyisiker“ 8–9. Weltanschauung der Gewährsmänner Philos. Die (stoischen) Lehren vom Geschick, Weltbrand, vom unendlichen Leeren 9–11. Naturhafte Auffassung der Seele, Schwankungen bei Philo 11–14.

II. Kapitel. Untersuchung einiger kosmologischer Fragmente bei Philo. S. 15–43.

Einleitendes 14–15. I. Die Ausführungen de plantatione 2–27; de gigantibus 6–16; de somniis I 133–145. Der Beweis, daß die Luft von besten Wesen bewohnt sei, und seine Vorgeschichte 15–17. Ein zweiter Beweis 17. Die Lehre von der Stufenfolge der Geister. Ihr Verhältnis zu Poseidonios 18–20. Geister und Gestirne 21–23. II. quis rer. divin. haer. 133–214; Quaest. in Genes. III 5. Nachweis der gemeinsamen Quelle für beide Abschnitte 23–25. Die Lehre von den doppelten (2 > 4) Elementen. Beziehungen zu Seneca, Varro. Herkunft dieser Vorstellung 25–28. Nachweis der hier fließenden Quelle auch für Quaest. in Genes. III 3. Die dreifache Einteilung der Welt 28–30. III Quaest. in Exod. II 69 ff.; quis rer. divin. haer. 215–229. Gemeinsames Material der Stücke 30. Die Planetenliste Philos. Ihre Abweichung von der kanonischen Planetenliste. Herkunft derselben. Poseidonios? 31–35. Planetenumläufe 35–36. Die hier vortragene Lehre vom Geschick 36–37. IV Quaest. in Exod. II 107–123; vita Mos. II 117–135; de spec. leg. I 84–97. Die allegorische Deutung des hohenpriesterlichen Gewandes ein von Philo übernommenes Stück der Tradition 37–40. Die Lehre von den fünf Elementen. Wahrscheinlichkeit neuer pythagoräischer Einflüsse 40–43.





III. Kapitel. Eine exegetische „Quelle“ in Legum Allegoriae I—III S. 43—83. Einleitung. Charakter der „Quellen“ Philos, die Überlieferung der Schule, die Therapeuten 43—45. Analyse des zweiten Buches von legum allegoriae 45—57. Analyse des dritten Buches 57—65. Zusammenfassung 65. Rückblick auf das erste Buch 66—69. Versuch des Nachweises einer von Philo übernommenen Quelle auch in den folgenden Büchern: de Cherubim 69—71, de posteritate Caini 71—74. Charakteristik der von Philo übernommenen exegetischen Tradition: die Erkenntnistheorie 74—76; die ethische Grundanschauung 76—79. Gegenätze zu Philos eigenen Anschauungen 79—82. Schluß 82—83.

IV. Kapitel. De ebrietate. S. 83—98.

Die Hauptdisposition des Traktates 84—85. I. Abschnitt über die *ἀκρασία*. Erweiterungen der Ausführungen am Anfang. Das Grundthema: *φιλοσοφία* und *παιδεία*, die Eltern, und die vierfache Art der Kinder 85—86. Mangelhafteste Durchführung des Themas. Die *φιλομύησης* 86—88. Die *φιλοπάτορες* und die beiden Eltern Ungerathenen 88. Die beiden Eltern Gehörlosen 88—91. Resultat: ein älterer Traktat von Philo vollkommen überarbeitet und verbogen 91—93. Weitere Zutaten Philos 93—94. II. Abschnitt über die *ἀγνοία*. Wiederum ein älterer Zusammenhang von Philo überarbeitet 94—95. III. Abschnitt über die *ἐκδημία* 95—96. Nachweis des von Philo hier unterbrückten vierten und fünften Abschnittes an andern Stellen der Werke Philos 96—98.

V. Kapitel. De congressu eruditionis gratia. S. 98—110.

Analyse des Traktats. § 1—77: 98—102. Besonders hervortreten der vorgenommenen Bearbeitung älterer Zusammenhänge in § 77 ff.: 102—103. Die *παιδεία* und die verschiedenen Lebensalter 103—104. Der Logos über die „Defas“ 104—105. Schluß der Analyse 105—106. III. Apelts Untersuchung über das Verhältnis des Traktats zu Seneca-Polemonios — gilt für die „Quelle“ Philos 106—110.

VI. Kapitel. Die beiden Bücher de somniis. S. 110—127.

De Somniis I: Einleitendes. Die vorgeschobene Auslegung (§ 6—132) 110—111. Der erste Jakobstraum 111—113. Der zweite Jakobstraum 113—116. De somniis II: Der erste Josephstraum 116—118. Der zweite Josephstraum 118—121. Die Träume der Eunuchen und Pharaos 121—124. De somniis I 34—132 und die hier vorliegende Anschauung vom Logos 124—127.

VII. Kapitel. De fuga et inventione. S. 127—134.

Einleitendes 127—128. Die Abhandlung de fuga. Der merkwürdige Abschnitt de fuga § 23—52 (die Bewährtheit in den äußeren Dingen des Lebens eine Vorstufe des beschauflichen Lebens) und seine Stellung in der Gesamtenwelt Philos 128—133. Der Abschnitt über die Leutenstädte 133. Die Abhandlung de inventione 133—134.

VIII. Kapitel. Die Jugendschriften Philos. S. 134—152.

De aeternitate mundi 134—137. Die beiden Bücher de providentia. Das zweite Buch wahrscheinlich ursprünglich das erste. Gründe des Stilwechsels (Abhandlung und Dialog) 137—139. De providentia I 140—145. De providentia II 145—149. Quod omnis probus liber 149—152. Schluß 152—154.

## Zweites Buch.

### Clemens von Alexandrien.

Einleitung 155—156.

I. Kapitel. Die Quelle des Clemens in den Exzerpten und Eklogen (sowie in Stromata VI—VII). S. 156—173.

Kollaps Konstatierung eines quellenmäßigen Zusammenhangs in den Exzerpten 157—158. Fortsetzung seiner Untersuchung. Die Logos-Theologie der Quelle 158—161. Ausdehnung der Untersuchung auf die Eklogen. Schluß der Eklogen ein übernommener Platonkommentar 161—163. Der Genesiskommentar am Anfang der Eklogen 163. Der Abschnitt der Exzerpte 69—86: 163—166. Der Gebrauch von *λόγος* *ἱεροῦς*, *σωτήρ*, *νός* in den Exzerpten als Mittel zur genaueren Quellencheidung 166—179. Anhang, die eigentümliche Anthropologie Ez. 51—53: 169—170. Mit der Quelle verwandte Stüde in Stromata VI—VII: 170—173.

II. Kapitel. Der Charakter der Quelle. S. 174—190.

Berührungen mit den Pseudoclementinen 174—175. Das orientalische hellenistische Weltbild 175—176. Der Aufstieg der Seele; Berührung mit Janblichos, de mysteriis 177—178. Gemeinlicher Sprachgebrauch mit de mysteriis 178—180. Das hinter der Clemensquelle und de myst. liegende hermetische Milieu 180—182. Sonstige Berührung mit diesen. Wertunterchied von *φῶς* und *πῶρ* 182—183. Pythagoräischer Einfluß 183—184. Berührungen mit dem Hirtin des Herma 184—185. Resultat: die Quelle des Clemens liegt im Milieu hellenistischer Gnosis 185—186. Verhältnis der Exzerpte zu der Gnosis im engeren Sinn 186—188. Der „Gnostiker“ in den Eklogen 188—190.

III. Kapitel. Die Herkunft der Quellenstüde in den Exzerpten und Eklogen: Pantainos 190—198.

Pantainos der Verfasser des Platonkommentars am Ende der Eklogen 190—192. Jüngere Verwandtschaft der Hypotyposen mit der Quelle in Exzerpten und Eklogen. Wahrscheinlichkeit, daß Pantainos die gemeinsame Quelle 193—197. Weiteres über Pantainos 198.

IV. Kapitel. Clemens und die Überlieferung der alexandrinischen Katenetenschule 198—204.

Die Untersuchungen von Ernst zum achten Buch der Stromata 198—200. Der entscheidende Beweis, daß Clemens die Stromata auf Grund von schriftlichen Schulaufzeichnungen (Kollegheften) schrieb 200—201. Anzeichen, durch welche auch die Exzerpte ihren Charakter als Schulaufschriften verraten 201—204.

V. Kapitel. Das in die Stromata verarbeitete Lehrbuch vom Diebstahl der Hellenen 205—218.

Stellung des Clemens zur griechischen Philosophie in den ersten Kapiteln der Stromata (etwa § 1—58) 205—207. Umschlag der Stimmung mit § 80: 207, die widersprechenden Ansätze § 81—100: 208—210. Der große Altersnachweis: 211—213. Dieser soll den Beweis des Diebstahls der Hellenen einteilen, wird auch am Anfang des zweiten Buches angeknüpft, erfolgt aber erst im fünften Buch 213—214. Dafür knüpft Stromat. II 4 ff. eng an I 58 an 214—216. Resultat: der Traktat vom Diebstahl der Hellenen ein Fremdkörper in den Stromata. Deren allmähliche Entstehung. Herkunft jener Abhandlung aus dem Schulbetrieb 216—218.



## VI. Kapitel. Analyse des fünften Buches der Stromata 219–235.

Analypse von V 89–140 („Diebstahl der Hellenen“) 222–226. Zusammenfassung des Resultats 226–229. Die Abhandlung über das *συμβολικὸν εἶδος* V 18 ff. (resp. 201–554) 250–254. Resultat 234–235.

## VII. Kapitel. Eine andere Quelle des Clemens (Pantainos?) namentlich in Buch VI und VII der Stromata 236–248.

Analypse des VI. Buches. Die ersten Abschnitte uneinheitlichen Charakter (bis etwa § 57 i) 236–238. Der Hauptteil des Buches und die aus ihm sich heraushebenden Partien von charakteristischer Eigentümlichkeit 238–240. Charakter dieser Stücke 240–243. Analypse des VII. Buches: VII 5–13: 243–245; VII 55–59: 245–246; VII 84–88: 246–247. Abschluß 247–248.

## VIII. Kapitel. Der Unterschied in der Grundstimmung der ersten fünf Bücher der Stromata und des Paidagogos gegenüber Stromata VI und VII 248–263.

Stromdörper in den ersten vier Büchern: IV 26–41: 248–250; IV 97–114 u. a.: 250–252. Die Darstellung des Enostifers IV 150 ff.: 250–256. Der Anfang des fünften Buches 256–257. V 56–88: 257–258. Die Grundanschauung des zweiten Buches 258–262. Das Zeugnis des Paidagogos 262–263.

## IX. Kapitel. Schlußbetrachtung 263–271.

Zusammenfassung des Resultats 263–265. Die Entstehung der Stromata 265–267. Die Katechetenschule Alexandriens und des Clemens Stellung in ihr 267–271.

## Drittes Buch.

### Ausblick in die altchristliche Literatur.

#### I. Kapitel. Irenaeus, adversus haereses 272–282.

Das vierte Buch. Der Presbytervortrag in IV 27–32: 272–274 und die von Irenaeus hinzugefügten Umräumungen 274–275. Ein Traktat über die Prophetie 275–277. Komposition des gesamten vierten Buches 277–278. Das fünfte Buch: Der Traktat über den Antichrist 278–281 und über den Chistiasmus 281–282.

#### II. Kapitel. Iustins Dialog und Apologie.

Einleitendes, der Lehrer Iustin 282. Analypse des Dialogs 32–62: 283–287. 63–85: 287–290. 86–96: 290–291. 97–107 ein Psalmentommentar 292–293. 108–118: 292–294. 118–142: 294–297. 11–30: 297–298. Resultat 298–99. Analypse der Apologie 299–303. Iustins Schriftbeweis verglichen mit dem des Irenaeus 303–308.

#### III. Kapitel. Die christliche Literatur des ersten (und zweiten) Jahrhunderts. Der altchristliche Didaskalos.

Der erste Clemensbrief 308–311. Der Hebräerbrief 311–312. Der Barnabasbrief 312–313. Origenes über den Hebräerbrief 313–314. Papias und die johanneische Literatur 314. Der altchristliche Didaskalos 314–319.

## Einleitung.

In den literarischen Arbeiten Philo und Clemens' von Alexandria haben wir es mit verwandten Erscheinungen zu tun. Nicht nur, daß Clemens tatsächlich auf Schritt und Tritt den Einfluß seines jüdischen Vorläufers verrät, – beide wurzeln in dem Milieu von Alexandria. Beide stehen auf dem Boden einer Offenbarungsreligion und ihres Buches, beide schaffen – an ihrem Ort und in ihrer Umgebung zum ersten Mal – dieser Offenbarungsreligion eine moderne Literatur, die mit modernen Mitteln arbeitend der sie umgebenden Welt das Verständnis der alten heiligen Offenbarung erschließen will. Vor allem aber, beide sind Männer der Schule, welche die im Verborgenen aufgeschriebenen Schätze der Schularbeit zum ersten Mal in großen Literaturwerken an die Öffentlichkeit treten lassen.

Clemens, von dem hier in erster Linie die Stromata in Betracht kommen, hebt ausdrücklich hervor, wie viel er seinen Vorgängern und Lehrern und ihrer mündlichen Lehrüberlieferung verdankt. Die Stromata, sein Hauptwerk, wollen nur *εἰδωλον ἀτεργῶς καὶ ομοιογραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶν ὄντι ἀξιολόγων* sein (I 111). Bei Philo liegen die Dinge nicht so klar. Lange Zeit hat man sich bei der Annahme beruhigt, daß Philo nur der letzte Ausläufer einer langen philosophischen Bewegung im Judentum sei, die schon mit dem Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts beginne (Hekataios und die gefälschten Verse, Aristes, Aristobul) und deren Ende er sei. Allmählich hat man erkannt, daß ein so früher Anstoß für die Entstehung jüdisch-philosophischer Literatur unwahrscheinlich sei und an wenigen ganz unsicher fundierten Kombinationen und Hypothesen hänge, – daß vielmehr die eigentlich philosophische Literatur des Judentums erst etwa im Zeitalter Philo und in erster Linie durch seine Arbeit entstanden sei. Andererseits ist nun freilich auch diese Vorstellung von dem





— sagen wir einmal — autochthonen Charakter Philos schwer faßbar. Sollte wirklich der eine Mann diese erstaunliche Annäherung des hellenischen und jüdischen Geistes im wesentlichen in die Wege geleitet haben; sollte er die ganze große Literatur, die wir unter seinem Namen besitzen (abgesehen von der ihm längst nachgewiesenen Abhängigkeit von hellenistischer Literatur) schöpferisch gestaltet haben? Auch diese Vorstellung leidet an inneren Unmöglichkeiten. Sie hat auch das bestimmte Gegenzeugnis Philos selbst gegen sich, der wieder und wieder von Vorgängern, die er in seiner Arbeit gehabt hat, redet und sich auf sie bezieht. Er führt aber diese Vorgänger immer anonym und in der Mehrzahl ein<sup>1</sup>, ganz ähnlich wie Klemens seine Lehrer in den Stromata, nur daß er ihre Gestalten noch weniger aus dem Dunkel heraustreten läßt. Wir gewinnen auch hier den Eindruck: hinter der Literatur Philos liegt die Arbeit und die Überlieferung einer Schule von einer oder zwei Generationen. Wie es eine alexandrinische christliche Katechetenschule gab, so gab es eine oder mehrere jüdische Exegetenschulen in Alexandria.

Wir stellen die Frage, ob wir sonst noch Literatur des Altertums kennen, die unter ähnlichen Bedingungen und aus einem ähnlichen Milieu erwachsen ist, wie diejenige Philo's und Klemens' von Alexandria, also Literatur, die aus dem Lehrbetrieb der Schule hervorgegangen ist. — Derartige Analogieen finden sich. Ja, neuerdings beginnt man in den Kreisen der klassischen Philologie auf diese Zusammenhänge zwischen Schülüberlieferung und Literatur immer aufmerkamer zu werden. Werner Wilhelm Jäger hat in seinen Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (1912) die Überlieferung der Lehrschriften des Aristoteles unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Er weist uns (S. 135) auf eine durch Simplicius vermittelte Notiz des Alexander Aphrodisias hin, die uns belehrt, daß das gelehrte Altertum den Unterschied von *ροάματα* *ἐπονηματικά* und *ροάματα* *συνταγματικά*<sup>2</sup> kannte, d. h. etwa den Unterschied zwischen Kollegaufzeichnungen und dem edierten Buch. In einer sehr feinen Untersuchung versucht dann Jäger nachzuweisen, daß Aristoteles' Lehrschriften weder das eine noch das andere darstellen, weder das der großen Literatur

1. Genauerer i. u. S. 8 ff.

2. *ὁ μέντοι Ἀλέξανδρος τὰ ἐπονηματικά καὶ συμπροσημένα φησὶν εἶναι καὶ μὴ πρὸς ἑνα σκοπὸν ἀναφέρεσθαι· διὸ καὶ πρὸς ἀντιδιαστολήν τούτων συνταγματικά τὰ ἕτερα λέγουσιν* (Simplicius in Aristot. categ. p. 4. Kallistischer). Wir erinnern uns schon hier daran, daß Klemens seine Schriften mit Vorliebe *ἐπονηματικά* nennt.

angehörige Buch noch die Gattung des Kollegheftes, — vielmehr die zur Vorlesung in der Schule bestimmte, ausgearbeitete Schrift. Auf diese minutiösen Unterschiede kommt es für unsere Zwecke nicht so sehr an. Aber wertvoll ist es, daß wir hier einen Einblick in den antiken Schulbetrieb auf Grund gesicherter Zeugnisse gewinnen. Wir sehen, wie Aristoteles vor seine Schüler tritt und ihnen ein solches ausgearbeitetes Gramma überreicht, das von nun an von den Schülern zur Erläuterung des Lehrbetriebs registriert werden soll (Schluß der Topik, Jäger 144). Wir sehen, wie die Schüler von diesen Grammata Abschrift nehmen oder Exzerpte daraus machen (S. 145) — und diese dann auch einmal ohne den Willen und hinter dem Rücken des Lehrers veröffentlichten (S. 139), wie der Lehrer dem Schüler seine *ἀνεγγραμμένα* (ausgearbeitete Schulbücher) oder seine *ἀνέκδοτα* (Kolleghefte) vermacht (S. 146, Diogenes Laert. V 73). So erklären sich auch die Dubletten der aristotelischen Lehrüberlieferung. Die Nikomachische Ethik trägt den Namen des Sohnes des Aristoteles, „obgleich er nur die Sammlung der Bücher und die äußere Redaktion besorgt hat“, die Eudemische Ethik nimmt „Strupellos drei ganze Bücher ohne Abstrich oder Zusatz aus der echten Ethik des Meisters“ auf. Die Megala Ethika, ein nacharistotelisches Schulkompendium weist auf aristotelische Schriften mit einem *ὥστε φαιμέν* zurück (141 f.).

Neuerdings hat Gronau<sup>1</sup> über die Bedeutung solcher Schulhefte von neuem gehandelt und neue Zeugnisse aus späterer Zeit beigebracht. „Durch Generationen, durch Jahrhunderte hindurch hielten sie sich oft unverändert oder doch höchstens von einem nachfolgenden Gelehrten erweitert oder verkürzt. Ein solches *ἐπόμενμα* bildete den Grundstoff für die Vorlesungen. Schüler schrieben es nach, machten sich wohl auch Abschriften und Exzerpte daraus, um diese dann selbst wieder im späteren Leben zu verwerten“<sup>2</sup>. Ein solches Schulwerk werden die *Ποσειδωνίου σχολαί* (man beachte den Terminus) des Phantas, eines Schüler des Platon-Erklärers Gaios gibt *Ἀλβίνου τῶν Γαίον σχολῶν ἐποτυπώσεων Πλατωνικῶν* heraus. Des Philodemos Werk *περὶ ἡθῶν καὶ βίων* ist nach der Unterschrift des Pappus 1471 aus *σχολαί Ζήνωνος* zusammengefasst. Quintilian erzählt uns in der Vorrede zu seinem Werke, daß er sich auf Bitten seiner Freunde zur Heraus-

1. Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesezegele 1914. S. 294 ff.

2. Vgl. den Titel des Werkes Nikomachos von Gerasa: *Ποσειδωνίου σχολαί*. Zeller III 2<sup>1</sup>, 124<sup>2</sup>. Gronau S. 295 f. Vgl. zu allem folgenden Gronau S. 295 — 299.





gabe entlassen habe, weil schon zwei Bücher unter seinem Namen im Umlauf waren. Zuhörer hatten sie auf Grund der von ihnen gemachten Nachschriften veröffentlicht. Ähnlich klagt Galenos darüber, daß seine Schüler vielfach seine Schriften herausgegeben haben und so unausgereifte, für den Schulbetrieb bestimmte Darstellungen veröffentlicht seien (περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων Tom. XIX, p. 9 ff.). Er will eine τάξις seiner Schriften machen: οὔτε γὰρ εἰς αὐτῶν ἀπάντων ὁ σκοπὸς οὔτε δύναμις οὔτε ἐπαγγελία. τὰ μὲν γὰρ φίλων . . . διηθέντων ἐγρῶσθαι τῆς ἐκείνων μόνων ἔξεως στοχάζόμενα, τινὰ δὲ μεираκίους εἰσαγομένους ἐπηγορεύθῃ. (De ordine librorum suorum XIX p. 49.) Der Auctor ad Herennium und Cicero in seiner Jugendschrift de inventione schreiben „nach eng verwandten Vorträgen zweier Lehrer, die selbst wieder bei einem Teil ihrer Vorlesungen zwei verschiedene . . . Lehrbücher zugrunde legten“ (Gronau 298).

Gronau hat endlich diese Anschauung auch auf die Poseidonios-Überlieferung in dem Genesiskommentar des Basilius und verwandten Schriften ausgedehnt. Er denkt an ein wesentlich auf dem Timaioskommentar des Poseidonios ruhendes Schulbuch, das im Hochschulbetrieb weitergegeben und von Basilius (und Gregor von Nyssa) benutzt sei.

Eine sehr interessante Stelle für die Terminologie des literarischen Schulbetriebs finde ich in Jamblichos' Vita des Pythagoras<sup>1</sup> § 105 (H. 23). Jamblichos schildert hier den Schulbetrieb der Pythagoräer — natürlich im Licht seiner Zeit —: πληθὺς ἐλλογίμων καὶ ἐπερυνῶν ἀνθρώπων τὰς τε διאלέξεις καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας καὶ τοὺς ἐπονηματιμούς τε καὶ ἐπονημειώσεις<sup>2</sup> καὶ αὐτὰ ἥδη τὰ συγγράμματα καὶ ἐκδόσεις πάσας, ὧν τὰ πλείονα μέγροι καὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων διασώζεται. Zu grunde liegen der ganzen Überlieferung nach J. die διאלέξεις<sup>3</sup> (mündliche Lehrvorträge) und die πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας (Disputationen); diese sind aufgezeichnet teils in nachgeschriebenen Schulheften (ἐπονηματισμοί und ἐπονημειώσεις<sup>3</sup>), teils in edierten und für die Öffentlichkeit bestimmten Büchern (συγγράμματα und ἐκδόσεις). Weiter weiß uns J. von den Schriften des Pythagoras § 158 zu berichten: τὰ μὲν Πυθαγόρου εἶναι τῶν συγ-

1. Roßbe, Rhein. Museum 27. 1872 S. 37. 47. 51 weist vieles wie die folgenden Stile dem Jamblichos selbst zu. Wir hätten also hier eine Wiederspiegelung neuplatonischen Schulbetriebes.

2. über den Terminus διאלέξεις s. u. III. Buch, K. 1.

3. S. o. S. 22 und über den charakteristischen Terminus ἐπονημειώσεις (ἐπονημειῶν) unten II. Buch. IV. Kap.

γραμμάτων τῶν νυνὶ φερομένων, τὰ δὲ ἀπὸ τῆς ἀκροάσεως συγγεγράφθαι, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ ἐντοῶν ἐπεφήμιζον αὐτά, ἀλλὰ εἰς Πυθαγόραν ἀνέφερον αὐτὰ ὡς ἐκείνου ὄντα. — Und ähnlich heißt es § 198: καλὸν δὲ καὶ τὸ πάντα Πυθαγόρα ἀναπιδέναι τε καὶ ἀποκαλεῖν καὶ μηδεμίαν περιποιεῖσθαι δόξαν ἰδίαν . . . πάνν γὰρ δὴ τινές εἰον ὄλγοι, ὧν ἴδια γνωρίζεται ἐπομήματα. — Sehr wichtig ist endlich in diesem Zusammenhang noch eine vierte Stelle, weil wir sie auf Itomachos<sup>1</sup> von Gerasa zurückführen können. Nach dem Utergang der Pythagoräer durch die Wirren in Krotos hätten sich die Überlebenden in die Einsamkeit zurückgezogen. Da sie aber fürchteten ein Unrecht zu begehen, wenn sie die Lehre untergehen ließen: ἐπομήματά τινα κεραλαῖα καὶ σύμβολα συνταξάμενοι, τὰ τε τῶν προβυτέρων συγγράμματα, καὶ ὧν διεμνήντη, συναλλαντες κατέλιπον ἑκαστος (§ 253); bei ihrem Tode hätten sie dann ihre Angehörigen be droht: μηδὲν δίδόναι τῶν ἐκτὸς τῆς οἰκίας<sup>2</sup>.

Hier haben wir das Milieu, in das wir die schriftstellerischen Leistungen eines Philo und eines Klemens von Alexandria hineinzustellen versuchen wollen. Es soll sich um den Nachweis handeln, daß beide in großem Umfang in ihren Schriften überkommenes Schulgut weitergegeben haben, daß ihr wirkliches literarisches Eigentum sehr viel bescheidener ist, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Den Einwand, daß die Annahme einer derartigen massenhaften Herübernahme fremden Gutes, wie wir es im folgenden nachzuweisen versuchen werden, für Philo und Klemens eine psychologische Unmöglichkeit in sich schließe, fürchte ich dabei nicht mehr. Diese neue Anschauung, die im obigen skizziert war, eröffnet hier eben ganz neue Möglichkeiten. Es handelt sich bei alledem ja nicht um die weitgehende Aneignung literarischen individuellen Eigentums, um die Ausplünderung von der

1. Das beweist die Parallele in Porphyr's vita Pyth. 58. Vgl. Roßbe, Rhein. Mus. 26. 1871, S. 564 ff. — Nebenbei mache ich auf den folgenden interessanten Satz, von dem Porphyr allerdings nur ein μονοθένης διαπάθησαν erhalten hat, aufmerksam: μονάθονες δ' ἐν ταῖς ἐρημίαις, οὗτοι ἂν τῷ Πυθ. καὶ κατέλιπον (!) τὰ πολλὰ . . . Dazu vgl. Jamb. 14 (aus Apollonios vita Pythagorae): ἐνθα ἐμόναξε τὰ πολλὰ ὁ Πυθ. κατὰ τὸ ἐρόν. Und Hieronymus adv. Jovinian II 9: Pythagorei huiuscemodi frequentiam declinantes, in solitudine et desertis locis habitare consueverunt.

2. Die Parallele in Porphyr's vita ist wörtlich. Wir haben also hier den Text des Itomachos. Besonders wichtig ist für unsere Zusammenhänge die Wendung: τὰ τε τῶν προβυτέρων συγγράμματα. Vgl. Philo, de vita contemplativa 3. II 476 συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν (s. u. I. Buch Kap. III) und die Presbyter in der christlichen Schulüberlieferung (s. u. III. Buch, III. Kap.).



Literatur angehörigen Büchern, es handelt sich um die Weitergabe von Schülüberlieferung, die nicht so sehr dem einzelnen gehörte, sondern welche die Schule als ihr Eigentum (vgl. das *παμὲν* der Aristoteles-Schüler) ansah. Daher erklärt es sich auch von vornherein, daß die „Quellen“ bei Philo und Klemens alle in der Anonymität bleiben. „Solche Vorlesungsreplare haben also, wie Galenos sagt, keine *ἐπιγραφὴν*“ (Gronau 300).

Auch andere Erscheinungen, die uns in der Literatur eines Philo und Klemens auf Schritt und Tritt begegnen, so daß man sie im einzelnen nicht zu beweisen braucht, finden hier ihre Erklärung. Ich meine vor allem die geradezu verblichene Unbesümmtheit, mit der gerade unsere Autoren die schreiendsten Widersprüche in ihren Darstellungen dulden und unausgeglichen nebeneinander stehen lassen. Sie erklärt sich daraus, daß hier Schultradition weitergegeben wird. Nicht daß diese Männer nicht ihre eigene Anschauung befehlen hätten; sie hatten sie in der Tat, ja diese wird bei unserm System der Literaturkritik noch viel deutlicher heraustreten. Aber sie hatten daneben eine unbegrenzte Hochachtung vor der Arbeit der Schule, vor dem massenhaften gelehrten Material, das sich dort aufgehäuft, und geben das alles ziemlich unbesümmert<sup>1</sup> weiter. Es wird ja verständige Leser finden, die sich das Beste von allem aneignen.

Damit hängt dann weiter die Disziplinlosigkeit in der Darstellung, der vollkommene Mangel an Disposition des Stoffes, die wieder ein Hauptcharakteristikum unserer Literatur bilden, zusammen. In Philos allegorischem Kommentar ist ja ein gewisser Zusammenhang dadurch gegeben, daß der Verfasser die Genesis ders für Vers eregelert. Aber innerhalb dieses Rahmens ergeht sich nun der Schriftsteller in vollendeter Disziplinlosigkeit ganz frei und schüttet kaleidoskopartig eine Fülle buntesten Stoffes vor uns aus. Es erfordert eine starke Konzentration der Aufmerksamkeit dazu, nach Lektüre eines philonischen Traktates noch zu wissen, wovon denn der Autor im einzelnen eigentlich geredet hat. Klemens hat in den Stromata aus der Not eine Tugend, aus der Unordnung ein Prinzip gemacht. In Anlehnung an die literarischen Vorbilder der *Λευκῶνες*, *Ἐλευκῶνες*, *Πέρλοι* will er seine „Teppiche“ weben: *ἡ τῶν Στρωματέων ἡμῶν ἐκπομπὴς λευκῶνος διὲν περὶ κήτραι* (VI 21). Aber man wird in der Annahme seßgehen, daß er

1. Klemens hat allerdings seine Bedenken, aber die liegen auf anderm Gebiet, nämlich auf dem der Frömmigkeit und der Dogmatik I 143–151; VII 110. Davon wird weiter unten noch gehandelt werden.

aus reiner Willkür heraus und reinem Wohlgefallen an dieser literarischen Form die Art seiner Darstellung gewählt habe. Und wenn Klemens an verschiedenen Stellen hervorhebt, daß die Form der Teppiche dazu dienen sollte, daß gewisse für den einfachen Glauben gefährliche Partien nun so untergebracht seien, daß sie nur der Kundige und Interessierte bei eingehender Lektüre finden könne (I 143–151; II 34f.; VI 22f.; VII 110 u. ö.), so ist auch das nur ein Vorteil, der sich nebenbei einstellt, nicht das zureichende Motiv für diese schriftstellerische Form. Daß der eigentliche Grund tiefer liegt, in der eigentümlichen Aufgabe, die Klemens sich in diesem Werk als einem Kompendium der Tradition der Katechetenschule von Alexandria, gestellt hat, — werden wir zu erweisen versuchen.

Die Richtung, in der sich unsere Untersuchung im folgenden bewegt, ist nicht ganz neu. Bréhier hat in seinem schönen Werk: „les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie“ (Paris 1908) nachdrücklich auf das Verhältnis Philos zu den jüdischen Schulen Alexandriens hingewiesen. In seiner Dissertation de Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII qui fertur (Göttingen 1910) hat Wilhelm Ernst das achte Buch der Stromata — ich komme darauf genauer zurück — in diesen Zusammenhang eingestellt.

Nur auf das eine möge zum Schluß noch hingewiesen werden. Ich bin bei meinen Untersuchungen an Philo und Klemens nicht von einer bestimmten und vorgefaßten Theorie ausgegangen, wie das nach dieser Einleitung scheinen könnte. Ich habe von dem größten Teil des in der Einleitung beigebrachten Materials vorher nichts gewußt. Erst als ich meine Untersuchungen zu einem guten Teil abgeschlossen hatte und dabei zu dem Resultat gekommen war, daß die Schriftstellerei der Philo und Klemens sich nur unter der Annahme erklären ließe, daß in ihnen mündlich oder schriftlich tradierte Schülüberlieferung vorliege, fragte ich meinen Kollegen Herrn Professor Pohlenz, ob derartige Darstellungen im Bereich der Möglichkeit und Denkfähigkeit lägen. Pohlenz verwies mich dann auf die Arbeiten von Ernst und Jäger. Auf seine Anregungen gehen zum Teil auch die Ausführungen Gronaus zurück. Erst dies merkwürdige Zusammentreffen meiner Untersuchungen mit schon Vorhandenem gab mir dann den Ansporn, das Ganze für den Druck fertig zu stellen. Bei dieser Gelegenheit darf ich noch hervorheben, daß ich bei der Ausarbeitung der Einzelheiten an vielen Punkten dem jedergzeit freundlich zur Verfügung gestellten Rat Pohlenz' so manche Anregung und Förderung zu danken habe.





mehrfach eine physische und eine ethische Deutung derselben Stelle<sup>1</sup>. Auch diese Schule der Phylister bediente sich der allegorischen Auslegung. Philo kann die Allegorie schlanke als *φύσιν ἀνδρῶν* bezeichnen (de post Ca. 7). — In jener bereits zitierten Stelle de Abrahamo 99 heißt es: *ἡννοσα μέντοι καὶ φουακῶν ἀνδρῶν οὐκ ἀπὸ σοφοῦ τὰ περὶ τὸν τόπον ἀλληγοροῦντων*. In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn Philo in de somniis II 113f. den Mythos vom Kampf der Geister um die Vorherrschaft von einem „Mathematiker“<sup>2</sup> gehört haben will.

Wir werden vermuten dürfen, daß eine ganze Reihe naturwissenschaftlicher und kosmologischer Ausführungen, die Philo bald unter besonderer Berufung auf ältere Autoritäten, bald ohne diese unter allegorischer Ausdeutung alttestamentlicher Stellen bringt, aus diesem Milieu der allegorischen Schule der „Phylister“ stammt. — Bréhier (p. 54 ff.) bringt aus dem allegorischen Kommentar und namentlich aus den Quaestiones zu Genesis und Exodus eine Anzahl solcher Deutungen, die alle denselben Geist atmen und nach demselben Schema gemacht sind, und die Philo meistens als traditionell behandelt, ja denen er oft seine eigene (ethische) Auslegung gegenüberstellt.

An der Hand dieser und anderer charakteristischer Stellen suchen wir in die allgemeine Weltanschauung dieser Phylister<sup>3</sup> einzudringen.

Ich beginne mit einigen bemerkenswerten konkreten Meinungen dieser älteren Exegeten. Wir lesen in den Quaestiones in Genes. III 13 (zu Gen. 15<sup>16</sup>) „sie sollen in der vierten Generation zurückkehren“: quidam dixerunt per hoc a Mose fatum introductum esse explicite, quasi vero omnia sint perficienda secundum talem

1. Leg. alleg. I 39 (vgl. I 16) II 12.

2. *μένωμαι τῷ „μαθηματικῷ“ προσερχόμενος, ὅτι οὐκ ἀνθρώποι μόνον διδασκαλοῦνται, ἀλλὰ καὶ οἱ δαίμονες καὶ περὶ πνευμάτων ἀμυλώμενοι δικαιοῦνται οἱ μείζους δὲ πρὸς τῶν ἐλαττόνων δογματοῦνται*. Zu dem interessantesten Mythos vgl. Sibyllen V 512–531. Seneca, Consol. ad Marciam XXVI 6 und andere Seneca-Parallelen in Gessens Ausgabe zur Stelle. Philo erklärt auch de opific. 128: die Lehre über die Bedeutung der Siebenzahl stamme aus der *μαθηματικῇ ἐπιστήμῃ*. Vgl. die Berufung auf die Mathematiker in Exod. II 80.

3. Man beachte die Charakterisierung der Therapeuten de vita contemplativa c. 8, II 481. *τῶν ἀναθεωρούντων . . . εἰσὶν ἐπιστήμη καὶ θεωρίᾳ τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μωσέως ἐκωτάτας ὑφηγήσεις*. — Nicht mit Recht scheint mir Bréhier p. 54 u. 60 unter Berufung auf c. 10, p. 483 gerade die dem Philo eigentümliche „ethische“ Allegorese auf die Therapeuten zurückzuführen.

## Erstes Buch.

# Philo von Alexandria.

## Kapitel I.

## Philos Abhängigkeit von einer Schule (oder Schulen) jüdischer Exegeten.

Es ist bereits — namentlich von Bréhier — die Tatsache im Zusammenhang untersucht<sup>1</sup>, daß Philo nicht nur des öfteren sich auf ältere Ausleger und ihm überkommene Auslegungen sich zurückbezieht, sondern daß sich auch aus seinen Äußerungen bestimmte Schulen und Richtungen dieser älteren Auslegungsmethoden mit einiger Sicherheit herausstellen lassen.

Namentlich scheint eine besondere Auslegungsmethode dem Philo bereits vorgelegen zu haben, die er mit dem Namen der physischen zu bezeichnen pflegt. — Philo spricht direkt gelegentlich einer symbolischen Deutung der Gestalten des Abraham und der Sarah von *φυσικῶν ἀνδρῶν*, die diese Anschauung vorgetragen haben (de Abrahamo 99). Hier hat er offenbar jüdische Allegoristen, die er mit diesem Terminus benennt, vor Augen. Nicht so deutlich ist eine zweite Stelle, wo er innerhalb einer symbolischen Deutung des siebenarmigen Leuchters von den bei den *φουακῶν ἀνδρῶν* sogenannten Planeten redet (vita Mosis II 103). Hier könnten immerhin rein hellenische Naturphilosophen gemeint sein. Ebenso verhält es sich, wenn er von der Übereinstimmung der Sinnesauffassung mit der letzten Wirklichkeit als einer Auffassung redet, die nur von den *φουακώτερον φυσιολογούντες* nicht geteilt werde (leg. alleg. III 61) sowie mit der Berufung auf die *ἀνδρες φουακοί* bei einer Ansicht über die Bildung des menschlichen Embryo (de opificio 132). Wiederum aber ist die Sachlage ganz deutlich, wenn er unter Erwähnung einer Deutung des Lebensbaumes (auf das menschliche Herz) spöttisch von einer Anschauung, die mehr *ἱατρικῇ* als *φουακῇ* sei (so wird sie sich selbst bezeichnet haben) spricht (leg. alleg I 59). — Dementsprechend unterscheidet Philo

1. Vgl. Philon p. 45–61.



horam et tempus destinatum periodicis . . . . Und indem er selbst noch deutlicher von dieser Meinung abweicht, sagt Philo q. rer. div. haer. 300 (in Erörterung eben derselben Stelle Gen. 15<sup>16</sup>): *δίδωαι δὲ ἀφορμὴν τοῖς ἀσθενετέροις τὰ τοιαῦτα, ὡς ὑπολαμβάνειν, ὅτι Μωυσῆς Εἰμαρμένην καὶ Ἀνάγκην ὡς αἰτίας τῶν γινομένων ἀπάντων εἰσάγει.*

Ebenso charakteristisch ist eine weitere Stelle de legibus spec. I 208 (de victimis): *ἡ δὲ εἰς μέλη τοῦ ζώου διανομὴ δηλοῖ, ἥτοι ὡς ἐν τὰ πάντα ἡ ὅτι ἐξ ἐνός τε καὶ εἰς ἐν, ὅπερ οἱ μὲν κόρον καὶ χρησιμότητα ἐκάλεισαν, οἱ δ' ἐκπύρωσιν καὶ διακόμηνσιν, ἐκπύρωσιν μὲν κατὰ τὴν τοῦ θερμοῦ δυναστείαν τῶν ἄλλων ἐπιμαρτήσαντος, διακόμηνσιν δὲ κατὰ τὴν τῶν τετάρων στοιχείων ἰσορρομίαν, ἣν ἀντιδόσιν ἀλλήλοις.* Philo selbst fährt fort: *ἐμοὶ δὲ ἐνθυβολώτερον σκοποῦν μὲν δοκεῖ τοῦτο δηλοῦσθαι* (folgt die eigene Auslegung). — Am andern Ort lehnt er die Anschauung vom Weltbrand bestimmt ab: „Der Himmel wird von keinem Körper umfaßt, weder von einem gleich großen noch von einem unendlichen, aber nach Moses auch nicht von dem „Seeren“ wegen der (damit etwa verbundenen) fabulösen Lehre des Weltbrandes (διὰ τὴν ἐν τῇ ἐκπυρώσει μνθυομένην τετατολογίαν) q. rer. div. haer. 228.

Satum, Lehre vom Weltbrand — wir sind trotz der übernommenen heraklitischen Formeln (κόρος — *χρησιμότητα*) mitten im Milieu stoischer Orthodogie. Mit der Lehre vom Weltbrand hängt auch, wie Philo selbst in der eben zitierten Stelle mit Recht hervorhebt, die Lehre vom *κένον* zusammen. Sie wird ebenfalls *κατὰ Μωυσῆν* von Philo auf das bestimmteste abgelehnt. Allerdings scheint Philo de plantatione § 7 die Lehre vom *κένον* vorauszusetzen<sup>1</sup>. Er sucht hier die aus dieser Annahme sich ergebende Schwierigkeit, wie die körperliche Welt sich im *κένον* frei schwebend halten könne, ohne zu fallen, durch

1. In de providentia II 52 ff. steht Philo oder seine Quelle noch vollkommen auf stoischem Boden, während sein Disputationsgegner Alexander die Schwierigkeiten hervorhebt, welche die Lehre vom unbegrenzten *κένον* der Annahme der providentia macht. Im übrigen ist noch hervorzuheben, daß die Meinung vom unbegrenzten Seeren von Kleomedes im Gegensatz zu Posidonios (Diels Doxographi 338<sup>10</sup>) Anschauung, nach welchem das *κένον* begrenzt ist, vertreten wird (s. Wendland, Philos Schrift u. d. Vorlesung 634 und die folgende Anmerk.). Die Idee des „leeren Raumes“, erscheint übrigens auch de opificio 29 (32) unter den 7 erstgeschaffenen Ideen in einem wahrscheinlich von Philo übernommenen älteren Zusammenhang (s. u.).

seine Lehre vom Logos als dem Band aller Dinge zu befestigen<sup>1</sup>. Es wird aber weiter unten wahrscheinlich gemacht werden, daß Philo in den ganzen kosmogonischen Ausführungen (de plant. 2–27) von einer wahrscheinlich durch einen jüdischen Vorgänger vermittelten Quelle abhängig ist.

Q. rer. div. haer. 280 ff. eröffnet er die Wendung Gen. 15<sup>15</sup> *ὃν δὲ ἀπελευσὴν πρὸς τοὺς πατέρας*. Er bringt nach scharfloser Abweisung der wörtlichen Deutung nicht weniger als drei mögliche Auslegungen. — „*ἐννοεῖ*“ deuten die Väter auf Sonne und Mond, *πνέες* auf die ἀρχέτυποι *ιδέα*, *πνέες* auf die Auflösung in die vier Elemente. Philo nimmt hier zu den verschiedenen Auslegungen nicht direkt Stellung. Aus Quaestiones in Gen. III 11 (zu Gen. 15<sup>15</sup>), wo die zweite und dritte Auslegung wiederum aufgeführt werden, wissen wir, daß die zweite Auslegung diejenige ist, zu der Philo sich bekennt. Uns interessiert in diesem Zusammenhang die dritte, also von Philo übernommene Auslegung. — Diese wird § 281 ff. ausführlich dargelegt. Nach einer Erörterung der Auflösung der körperlichen Bestandteile des Menschen in die Elemente heißt es hier: *τὸ δὲ νοεὸν καὶ οὐράνιον τῆς ψυχῆς γένος πρὸς αἰθέρα τὸν καθαρώτατον ὡς πατέρα ἀφίξεται . . πέμπτῃ γὰρ, ὡς ὁ τῶν ἀρχαίων λόγος, ἔστω τις οὐσία κυκλοφοροῦντι τῶν τετάρων κατὰ τὸ κρεῖττον διαφέρουσα, ἐξ ἧς οἱ τε ἀστέρες καὶ ὁ οὐρανός οὐρανὸς ἔδοξε γεννηθῆσθαι, ἧς καὶ ἀκόλουθον θετέον καὶ τὴν ἀνθρώπων ψυχὴν ἀϊόσασμα.* Diese naturhafte Auffassung von der Seele

1. Scharfsinnig hat Bréhier (85 f.) darauf hingewiesen, wie Philo (oder sein Vorgänger) in diesem Punkt von derselben Quelle abhängig sei, die auch von Kleomedes benutzt werde. Kleomedes (de motu coelesti I 1 ed. Sieglar p. 10) behandelt drei Einwände gegen die Annahme des *κένον*. Der zweite Einwand lautet: unter der Voraussetzung des *κένον* müßte der *κόσμος* durch dieses hindurch fallen; der dritte Einwand geht dahin, daß der *Κόσμος* sich allmählich in das Leere auflösen müßte. Der dritte Einwand wird von Kleomedes durch den Hinweis auf die Lehre von der *ἐξέως* erledigt. An Stelle der *ἐξέως* hat Philo den Logos gesetzt. D. h. er widerlegt den zweiten Einwand durch das Argument, das gegen den dritten giltig ist!! Vgl. übrigens ähnliche Ausführungen de fuga 112; q. rer. div. haer. 187; in Exod. II 90. II 118.

2. Vgl. de somniis I 21 *πέμπτων κυκλοφοροῦντων σώμα.* in Gen. III 6, quintam et periodicam, (*κυκλοφοροῦντων* (?)) naturam, ex qua majores perfectum dicunt caelum . . — I 57 (Deutung des Cherub-Schwertes) aether enim flammæ coloris est et versat se circumlatus circa aevum (*κυκλοφορεῖται περὶ τὸν αἰῶνα*). — I 64 Puram autem naturam, caelum, segregans et separans circa omnia circumvexit. — In Exod. II 81: caelum vero non directe sed circuitu circumfetur.





als einem ἀπόστασμα des αἰθέρος ist nicht die Meinung Philos. Er sagt ausdrücklich an anderer Stelle: „Aber die andern haben unseren Ius einen Teil der ätherischen Natur genannt und eine zwischen dem Menschen und dem Äther bestehende Verwandtschaft behauptet. Der große Moses aber hat die Art der vernünftigen Seele mit nichts gleichgestellt, sondern hat sie eine echte Münze jenes göttlichen und unsichtbaren Geistes genannt . . .“ (de plantat. 18). Und wie er den Zusammenhang der höheren menschlichen Seele mit dem Äther ablehnt, so wirft er auch jede naturhafteste Auffassung des πνεῦμα (etwa = αἴθερ αἰθέρος), wo es sich um dies Element des höheren menschlichen Geisteslebens handelt quod det. pot. 83: ἡ μὲν οὖν κοινὴ πρὸς τὰ ἅλλα δυνάμεις οὐσαν ἔλαχεν αἶμα, ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορροῦσά πηγῆς τὸ πνεῦμα οὐκ αἶμα κινούμενον ἀλλὰ τύπον τῆς αἰθέρας τῆς αἰθέρας δυνάμεως<sup>1</sup>.

Streitlich schwanzt Philo in seiner Auffassung. Unbestimmter äußert er sich bereits de spec. leg. IV 123. Nach einer Unterscheidung einer niederen und einer höheren menschlichen Seele (αἰσθητικὴ λογικὴ) gibt er als das Wesen der letzteren nach Moses πνεῦμα θεῶν an, um dann unter Beziehung auf Gen. 27 fortzufahren: τὸ δὲ ἐμφανώμενον δῆλον ὡς αἰθέριον ἢ πνεῦμα καὶ εἰ δὴ τὴν αἰθερίον πνεύματος κοῦσαν αἶρε τῆς μακαρίας καὶ τρισμακαρίας φύσεως ἀπαύγασμα. Und in stärkstem Gegensatz heißt es leg. alleg. III 161: ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέρος ἐστίν, ἀπόστασμα θεῶν . . . ἡ δὲ αἰθερίον φύσεως μοῖρα οὕσα ψυχῆς (folgt Beziehung auf Gen. 27).

Im letzten Fall scheint es sich allerdings, wie weiter unten nachgewiesen werden soll, um wörtliche Entlehnungen aus einer fremden Quelle zu handeln. Die Schwankungen aber, die trotzdem bei Philo zurückzubleiben scheinen, werden sich auf eine verschiedene Auffassung vom Wesen des Äthers beziehen. Sagt Philo den Äther als ein körperliches Element neben den andern Elementen auf, so lehnt er naturgemäß die Ableitung der menschlichen Seele von diesem ab. Andererseits ist ihm aber der Äther wiederum ein göttliches rein geistiges Element. Dann können ihm die Begriffe Äther, Himmel, göttlicher Geist, beinahe zusammenfallen. Die wichtigste hier in Betracht kommende

1. Dgl. de gigantib. 22: λέγεται δὲ θεοῦ πνεῦμα καθ' ἓνα μὲν τόπον δ' ἕκον ἀπὸ τοῦ κατ' ἑαυτὸν δὲ τόπον ἢ ἀκρίβειας ἐπιστήμη, ἥς πᾶς δ' σοφὸς εἰκότως μετέχει.

2. De somniis I 34 wird der οὐρανός (das vierte Element) mit dem Ius verglichen, und dieser einfach als ἀπόστασμα θεῶν bezeichnet.

Stelle findet sich in Exod. II 46 (zu Exod. 24<sup>16</sup>). Hier wird Moses dem am sechsten Tage (Gen. 1<sup>26</sup>) erschaffenen Idealmenschen im Unterschied von dem (Gen. 2) erschaffenen Adam gleichgestellt und da heißt es von ihm: quia ille de terra et una cum corpore in existentiam veniebat, is autem ex aethere et sine corpore<sup>1</sup>. Dem entspricht es dann etwa, wenn Philo in Gen. III 6 von der quinta substantia immixta et pura sola spricht, wenn er in Gen. I 64 nach Aufzählung der vier Elemente fortfährt: puram autem naturam, caelum segregans et separans circa omnia circumvexit<sup>2</sup>.

Es kann endlich kein Zweifel daran sein, daß die von Philo wiederholt zu Gunsten einer rein geistigen Auffassung abgelehnte Ableitung des höheren menschlichen Seelenlebens als eines ἀπόστασμα τοῦ αἰθέρος im allgemeinen die stoische Anschauung ist. Streiflich begnügen wir dieser Lehre bei ihm häufig in der Verbindung mit der Annahme einer quinta essentia (des Äthers), und diese Annahme ist spezifisch unstoisch. Wir werden darauf noch genauer zurückkommen und merken hier nur an, daß Philo diese Lehre seinerseits vielfach annimmt, ja daß ihm gerade diese Erfassung des Äthers als eines von den andern spezifisch verschiedenen Elementes die Behauptung von der Abstammung des menschlichen Geistes vom Äther zu erleichtern scheint. Was er dagegen jedergelt ablehnt, ist die spezifisch stoische, geistig-materielle monistische Auffassung vom menschlichen Seelenleben<sup>3</sup>.

1. Im parallelen griech. Text (nach Harris, Fragments p. 61) fehlt das einschleibende ex aethere. Aber die armenische Übersetzung ist hier entschieden ursprünglicher.

2. Dgl. in Exod. II 73: siquidem caeterae mundi partes per quatuor elementa confectae sunt . . . caelum autem ex uno et excellenti specie, quam recentes vocant quintam substantiam. II 81. namque quatuor elementa cognitionem habent inter se tam substantia quam circumactione . . . caelum vero non directe sed circuitu circumferitur. Dgl. II 85. 92 in Genes. IV 8 constructum est sensibile caelum in quinto (elemento), particeps mirabilis ac divinae essentiae. Vita Mosis I 217 αἰθέρε ἑρῳάτος, vielleicht auch de confus. ling. 156: αἰθέρε ἑρῳόν πῦρ.

3. Natürlich ist dabei anzunehmen, daß innerhalb der Stoa gerade infolge ihres physisch-physiologischen Monismus bald die eine bald die andere Seite der Betrachtung hervorgehoben werden kann. Wenn Poseidonios (bei Galen plac. Hipp. V 6 469 K) von dem δαίμων im Menschen συγγενῆς τε ὦν καὶ τῇν ὁμοίαν φύσιν ἔχον τῷ τὸν δῖον κόσμον διακοσμοῦντι redet, wenn es bei Mart. Aurel. V 27 heißt, daß Zeus den δαίμων im Menschen als ἀπόστασμα ἑαυτοῦ aufsaßt, so grenzt das ganz nahe an Philons Anschauung an. Philo bekämpft die eine Seite der spezifisch stoischen Grundanschauung. Daher auch bei ihm die Schwankungen in der Auffassung.



An einer Reihe wichtiger Punkte hat sich uns also das Resultat ergeben, daß die von Philo vielfach abgelehnten (oder wenigstens als überkommen bezeichneten) älteren „physischen“ Auslegungen von einer Schule jüdischer Geogenen stammen, deren Weltanschauung von orthodox jüdischen Gedanken beherrscht war. Die Lehre von der Heimarmene, vom Weltbrand, vom *ἀπείροον γενόν*, von der (stofflichen) ätherartigen Natur der menschlichen Seele, alles fanden wir in den kurzen Andeutungen neben einander. Unstosisch – vielleicht neupythagoräisch ist hier nur die Annahme eines fünften (ebenfalls) körperlich gedachten Elementes des Äthers, neben den vier andern Elementen.

### Kapitel II.

## Untersuchung einiger kosmologischer Fragmente in Philos Werken.

Ich knüpfe hieran die Besprechung einer Reihe von Abschnitten in Philos Werken, die sämtlich kosmologisches Material enthalten und in denen dieser sicherlich im wesentlichen traditionellen Gut weitergibt. Man ist bekanntlich weithin geneigt, diese und andere spezifisch hellenischen Ausführungen Philos wesentlich auf Poseidonios von Apamea zurückzuführen<sup>1</sup>. Ich möchte in den folgenden Bemerkungen zu der Erkenntnis beitragen, daß die Dinge so einfach nicht liegen, und daß man in den meisten Fällen Philo nicht direkt auf Poseidonios zurückführen kann. Andererseits möchte ich keineswegs behaupten, daß die bisherige Richtung der Untersuchung eine falsche war. Auf Poseidonios lausen in der Tat die Linien vielfach zurück. Dennoch – und die Erkenntnis ist nicht unwesentlich – wird man sich Philo kaum als direkten Seher dieses Philosophen vorstellen dürfen. Was wir bei ihm finden, ist m. E. mannigfach überliefertes, vielfach variiertes Scholium, das im Lehrbetrieb von Hand zu Hand und Mund zu Mund weitergegeben wurde, sich veränderte und verlor. Namentlich wird man

1. Es ist das Verdienst Wendlands, daß er die Philo-Forschung in diese Richtung gewiesen hat. – Auch R. Heuzé in seinem Xenocrates weist vielfach auf die Poseidonios-Spuren bei Philo hin. – Daß dieser Gesichtspunkt aber zu Übertreibungen und Einseitigkeiten führen kann, zeigt die sonst sehr wertvolle Arbeit von M. Apelt über Poseidonios und Philo (Comment. philol. Jenens. VIII 1, p. 103). Es ist ein Verdienst des großen Wertes von Bréhier, daß es sich auf diese Fragestellung und Auffassung nicht einseitig festgelegt hat.

bei Philo überall auf Spuren zu achten haben, aus denen hervorgeht, daß seine Überlieferung gar nicht mehr direkt aus hellenisch philosophischen Kreisen stammt, sondern vielmehr aus einem jüdischen an der Auslegung des alten Testaments mit den Mitteln hellenischer Weisheit arbeitenden Schulbetrieb.

I. Ich beginne mit drei eng verwandten Stücken, deren Material sich schon durch die mehrfache genaue Wiederholung als fixierte Tradition erweist: de plantatione 2–27; de gigantibus 6–16; de somniis I 133–145.

Zunächst ist zu erwähnen, daß das letztere Stück für unsere Untersuchung besonders wichtig ist, weil es sich ganz deutlich als eine von Philo herübergenommene Tradition gibt<sup>1</sup>. Der Abschnitt stellt eine Auslegung zum Traum Jakobs von der Himmelsleiter dar. Die hellenistisch philosophischen Ausführungen sind dem Philo hier also sicher durch das Medium jüdischer Überlieferung zugeflossen. Das wird auch für die eng verwandten Abschnitte in de gigantibus und de plantatione zu gelten haben.

Auf das letztgenannte Stück, de plantatione wurden wir bereits einmal (s. o. S. 11) aufmerksam. Es zeigte sich, daß Philo hier von einer stoischen Ausführung über das *γενόν* abhängig sei, auf die auch die Darlegung des Poseidonianers Kleomedes zurückgehen muß.

Weiterhin begegnet uns in de plantatione und de gigantibus ein fast identischer Beweis für die Behauptung, daß die Luft von (unsichtbaren) Wesen belebt gedacht werden müsse. Diese Ausführung lehnt sich hier an die Annahme von fünf Elementen an. Alle Elemente heißt es, haben Lebewesen zu Bewohnern, die Erde die Landtiere, das Wasser die Wasserbewohner, der Himmel (der hier die Rolle des Äthers übernimmt) die Gestirne, das Feuer aber die *πυρόγωνα*, die besonders in Magedonien zum Vorschein kommen sollen (de plantat. 12, de gigant. 7).

Man pflegt diese Gedankengänge mit besonderer Vorliebe auf Poseidonios zurückzuführen, und das wird wohl im allgemeinen auch richtig sein. Aber ebenso gewiß ist es, daß Philo nicht direkt auf diesen zurückgeführt werden kann. Die Form, in welcher die Argumente

1. Philo bringt hier zur Deutung der Jakobsleiter verschiedene Auslegungen hinter einander. – Vgl. den Übergang von § 145 zu 146: *ἢ μὲν δὲν ἐν λόγῳ λεγομένη συμβολικῶς κλίμαξ τοιαύτη ἐστί, τὴν δ' ἐν ἀνθρώποις σκοποῦντες εὐθέσμεν τὴν ψυχὴν*.





tation uns bei ihm entgentritt, ist vielmehr bereits ganz sekundär und arg entstellt.

In der ursprünglichen Form liegt uns der Gedankengang bei Cicero de natura deorum II 42 vor in einem Zusammenhang, in welchem Cicero aller Wahrscheinlichkeit nach dem Poseidonios folgt. Bemerkenswert ist dabei die Berufung auf Aristoteles. Der Passus lautet: cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aere aliorum, absurdum esse Aristoteli videtur, in ea parte, quae sit ad gignenda animantia aptissima, animal gigni nullum putare. Sidera autem aetherium locum obtinent... quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in iis sensum esse et intelligentiam. Das Axiom der Beweisführung ist hier ein ganz anderes als oben bei Philo. Es richtet sich auf den Nachweis, daß die im Äther einherziehenden Gestirne belebte Wesen seien, und so in dieser Fassung ist der Gedanke ein klarer und einwandfreier.

Bei Sextus Empiricus adv. Mathematic. IX 86, einer Stelle, welche man in Verbindung mit Darros Ausführung (Augustin, de civitate VII 6) ebenfalls auf Poseidonios zurückführt<sup>1</sup>, ist der Grundgedanke etwas erweitert. Hier wird zunächst aus der Tatsache, daß Erde und Wasser ihre Bewohner haben, geschlossen: πολλὰ πικρὰν ὄρεον ἔσται ἐν τῷ αἰθέρι πολὺ τὸ καθαρὸν καὶ εὐλαγονὲς ἔχοντι παρὰ τὴν γῆν καὶ τὸ ὕδωρ ἐμπυρῶτα καὶ νοεὰ συντάσσεται ζῶα. Aber das Axiom des Beweises bleibt doch: ἀλλ' εἰ ἐν τῷ αἰθέρι πικρὰν ὄρεον ζῶα; πάντως εὐλογον καὶ ἐν τῷ αἰθέρι ζώων εἶναι φάσιν<sup>2</sup>.

Es ist klar, bei Philo hat der ganze Gedankengang seine Richtung verändert und ist dadurch völlig verschoben. Das Hauptinteresse konzentriert sich hier auf die Bewohner der Luft; und dadurch hat sich nun ein Fehler eingeschlichen, der die ganze Argumentation über den Haufen wirft. Denn man kann gegen ihn in dieser Form ja sehr leicht den Einwand erheben, daß die Luft ja bereits ihre Bewohner, die Vögel habe!<sup>3</sup>

1. Heinze, Xenocrates 97.

2. Bei Darro ist der Schluß verwickelt, aber auch hier liegt der Nachdruck noch immer auf dem Gedanken: ab summo autem circuitu coeli ad circum lunae aethereas animas esse astra ac stellas, eos coelestes deos non modo intelligi esse sed etiam videri; daneben werden dann die aereae animae (heroes, genii) in der Sphäre unter dem Monde erwähnt.

3. Die Argumentation de plant. 13 ff. sucht das gut zu machen, indem sie

Und endlich haben wir bei Philo eine nochmalige Erweiterung und Komplikation des Gedankenganges zu konstatieren, Infolge der – nicht aus der Stoa stammenden – Annahme von fünf Elementen und der damit zusammenhängenden Unterscheidung von πῦρ und αἰθήρ ist die läppische Sabeli von den πνεύματα<sup>1</sup>, in diesem Zusammenhang nunmehr ein notwendiges Glied, aufgenommen<sup>2</sup>.

Diese weitere Entzweiung liegt übrigens in der Quelle, der Philo in de somniis folgt, nicht vor. Diese kennt nur vier, nicht fünf Elemente<sup>3</sup>. Und demgemäß fehlen hier in dem Beweis für die Existenz der Seelen die πνεύματα. Es werden neben den Land- und Wasser-Tieren nur die Gestirne genannt, die hier die Stelle des Feuers vertreten; und von hier aus wird der Beweis für die Seelen als Luftbewohner gewonnen.

In den auf die behandelte Argumentation folgenden Ausführungen von de gigant. 9–10 begegnet uns übrigens ein zweiter Beweis für die Annahme, daß in der Luft belebte Wesen wohnen. Es wird darauf hingewiesen, wie alle Lebewesen von der Luft leben und erhalten werden, und wie das Klima die Gesundheit und Erhaltung der Menschen bedingt. Daher soll es Torheit sein, anzunehmen, daß die Luft keine belebten Wesen hervorbringe. Bei Cicero (de nat. deor. II 42) lautet der entsprechende Gedankengang mit Bezug auf den Äther: qui quoniam tenuissimus est et semper agitur et viget, necesse est, quod animal in eo gignatur, id et sensu acerrimo et mobilitate celerissima esse (nämlich die Sterne). Auch hier verfolgen wir noch dieselbe Abbiegung des Gedankens wie im Vorhergehenden. Im übrigen

für die Luft das Vorhandensein von ἀντιζῶα annimmt, während die Erde ζῶα χροατα καὶ γυνή habe.

1. Nach Aristoteles Hist. anim. V 552b. 10.

2. Diese Erweiterung des Beweises auf die πνεύματα findet sich, soweit ich sehe, nicht häufig. Heinze, Xenocrates 117 verweist auf Apuleius, de Deo Socratis c. 8. Ich notiere noch Κόρη Κόρυον Stobaios Eccl. I 996. Das sind späte Quellen, teils hermetischen Milieus. Von reiner Stoa kann hier nicht mehr die Rede sein.

3. Philo selbst kennt an vielen Stellen seiner Werte nur vier Elemente de opificio 84. 146; Vita Mosis II 88. 118f. (über die entsprechenden Partien im Exoduskommentar s. u.) II 238; de spec. leg. I 97; de fuga 110; q. rer. div. haer. 135 (u. Parallelen) u. s. f. – Ich vermute, daß die Annahme von 5 Elementen bei ihm fast immer auf direkte mechanische Entlehnung hinweist.



liegen bekanntlich auch in diesen Ausführungen über die Luft weit verbreitete stoische Gemeinplätze vor<sup>1</sup>.

Im Zentrum der drei in diesem Zusammenhang angezogenen Quellen steht — bei allen dreien in ziemlich übereinstimmender Überlieferung — die Lehre von der Stufenfolge der Geister: de gigant. 12ff., de plantat. 18, de somn. I 138ff.

Den höchsten Rang in der Stufe der Geisterwesen nehmen diejenigen Seelen ein, die niemals in diese irdische Welt hinabgezogen wurden, sondern ihren Platz immerdar in den himmlischen Höhen behauptet haben. Sie sind *ψυχαὶ καθαρώτατοι*, sie haben ihren Wohnsitz — man beachte den Ausdruck — *πρὸς αὐτῷ τῷ αἰθέρι* (also in den höchsten Sphären der Luft, nicht höher hinauf, de plant. 14). Namentlich wird an den verschiedenen Stellen immer wieder hervorgehoben, daß diese Mächte die Vermittler zwischen der Gottheit und Menschheit sein: *τάς τας ἀριεργωθείσας καὶ τῆς τοῦ πατρὸς θεοκρατίας περιεχομένας ὑπαγεταὶ καὶ διακόνοισι ὁ δημιουργὸς εἶωθε χοῆσθαι πρὸς τὴν τῶν θνητῶν εἰσताσίαν* (de gigant. 12). — *προσβουόμενας καὶ διαγγελοῦσας τὰ τε παρὰ τοῦ ἡγεμόνος τοῖς ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῷ βασιλεῖ, ὧν εἶναι οἱ ὑπὲρ τοῦ χρῆσθαι* (de plant. 14). *ἔπαρχοι δὲ τοῦ πανηγυρίοντος, ὥστε μεγάλου βασιλέως ἀρχαὶ καὶ ὄψεις ἐφορῶσαι πάντα καὶ ἀκούουσαι* (de somn. I 140).

Hinichtlich der allgemeinen Klassenbezeichnungen der Geister zeigt sich eine bemerkenswerte Differenz zwischen de plantat. und de somn. I Dort heißt es: *ἀς οἱ μὲν παρ' Ἑλλήνων φιλοσοφῶντες ἡρώας καλοῦσαν . . . Μουσῆς δὲ . . . ἄγγέλους προσαγορεύει* (§ 14). Hier: *τάς τας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερός λόγος ἄγγέλους εἶωθε καλεῖν* (§ 141).

Nach diesen höchsten Wesen der Luft haben den zweiten Rang diejenigen Seelen, die zwar zur Materie hinabgestiegen sind, denen es aber gelingt, sich wieder aus ihr zu erheben (de gigant. 13f., de somn. I 138). Das sind die Seelen *τῶν ἀνόθως φιλοσοφῶντων*<sup>2</sup>. Auf der

1. Vgl. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung S. 81 z. 4 und die von Wendland dort behandelten Stellen in Philos *περὶ προνοίας* (II Ende).

2. De somniis wird noch einmal unterschieden zwischen denen die bei ihrem Lauf nach oben *παλινδρομοῦσιν*, und denen, welche endgültig das Gesängnis verlassen und *κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα* (bis zum Äther s. o.) *ἐξαεθεῖσαι μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα*. De plant. 14 bringt auch die oben gegebene Einteilung nicht. Dagegen finden wir hier in andern Zusammenhang die Erwähnung des *φιλοσοφῶντος ἀνόθως* (!) und seiner Erhebung in die göttliche Welt (§ 24).

niedersten Stufe stehen endlich die rettungslos in die Materie Versinkenden.

Der Sinn dieser ganzen Lehre wird de gigant. 16f. von Philo oder seinem Vorgänger klar entwickelt. Wer so wirklich erkennt, daß *ψυχαί, δαίμονες, ἄγγελοι* deselben Wesens sind, ist von einer schweren Last, der *δαιδαμονία* befreit. Wie das gemeint ist, kann aus dem folgenden erschlossen werden. Es gibt nach dieser Auffassung keine bösen Dämonen im alten und eigentlichen Sinne des Volksglaubens. Denn die in die Materie versinkenden Geister sind ja eben die Menschenseelen; die bösen Engel, die sich mit den Menschen tödlichen mischten (Gen. 6), sind garnichts anderes als die der Sinnlichkeit zugewandten menschlichen Seelen.

Es kann nach allen Ausführungen<sup>1</sup>, die hierüber gegeben sind, kein Zweifel bestehen, daß wir uns mit diesen Darlegungen auf dem Boden der Stoa befinden. Die Sozialisierung aller dieser mittlerischen Wesenheiten in der Luft und die Beweise dafür, die Erfassung der Geisterwelt als einer sich aufwärts und abwärts bewegenden Hierarchie, die runde Ablehnung von bösen Dämonen im Gegensatz zu volkstümlichen Anschauungen, (die bei Platonikern, wie Xenokrates und seinen Nachfolgern festgehalten werden), im Zusammenhang damit die Spiritualisierung der Hadesvorstellungen, die Umdeutung des Hadesaufenthaltes auf den Aufenthalt der Seelen hier auf Erden<sup>2</sup>, vielleicht auch die Lehre, daß die höchste Klasse, die von der Materie unberührten Geisterwesen (Heroen, Dämonen) in einem freundlichen hilfsreichen Verkehr mit den gefallenem, verwandten Wesen stehen — das alles ist auf dem Boden der mittleren und jüngeren Stoa geworden.

Wie viel von alledem im einzelnen gerade einer direkten Beeinflussung des Philo durch Poseidonios zuzuschreiben ist, diese Frage sollte man vorläufig noch mit Zurückhaltung beantworten. Ich greife, um das zu erhärten, auf den Zug der Geisterlehre zurück, an der Philos Interesse vor allem hängt, die zugleich religionsgeschichtlich von höchster Wichtigkeit ist, auf die Lehre von der Sympathie der Dämonen (Heroen) mit den auf die Erde hinabgelunkenen besseren Menschenseelen. Eine sehr lebendige Schilderung findet man — abgesehen von den oben angeführten Stellen — auch in dem Stück de somn. I 146f.<sup>3</sup>, das in

1. Vgl. besonders etwa Heinge, Xenokrates S. 97ff.; Bréhier, Philon p. 126ff.; Margarethe Apelt I. c.

2. Vgl. dazu Philo q. rer. div. haer. 45. 78; de post. Ca. 31; de congr. erud. c. 57; de somn. I 151. II 133.

3. Es schließt sich unmittelbar an den Abschnitt de somn. I 153 — 145.





diesen Zusammenhang mit hineingestellt werden mag. Hier werden die Geisterwesen allerdings schon nicht mehr *δαίμονες* oder *ἡρώες* genannt; sie sind weiter spiritualisiert zu göttlichen *λόγοι*. Von ihnen heißt es<sup>1</sup>, daß sie die menschlichen Seelen aufwärts ziehen, vom sterblichen Wesen trennen und ihnen die (göttliche) Schau zeigen; ja sie steigen sogar abwärts: *διὰ φιλανθρωπίας καὶ ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν, ἐπικουρίας ἕνεκα καὶ συμμαχίας, ἵνα καὶ τὴν ἐν ὧσπερ ἐν ποταμῷ τῷ σώματι φοροῦμένην ψυχὴν σωτήριον πτόεντες ἀναξωδῶσι*. Bereits R. Heintze hat diese Stelle mit den markanten Parallelen in Zusammenhang gebracht, die sich in Plutarch's de genio Socratis c. 24 und bei Marimos von Tyros dissert. XV 6 finden<sup>2</sup>, und hat hier überall den Poseidonios als Quelle angenommen. Aber auch hier steht wie so oft bei diesen auf Poseidonios zielenden Vermutungen die sichere Beweisführung. Gegen die Zurückführung der Ausführungen des Marimos auf diese Quelle hat bereits Pohlenz begründete Bedenken erhoben<sup>3</sup>. Über den Timarchmuthos des Plutarch, der sich sicher aus verschiedenen Quellen zusammensetzt, ist ebenfalls noch nicht das letzte Wort gesprochen. Der Vergleich endlich mit Philo zeigt hüben und drüben eine wesentliche Differenz. Denn in dessen Ausführungen sind die Dämonen (Herosen, Logoi) durchweg Wesen, die niemals mit der niederen Daseinsphäre in Berührung gekommen sind, während die hilfreichen Wesen bei Plutarch und Marimos abgetheilte Seelen sind. Wo sollen wir nun bei dieser wichtigen Differenz Poseidonios suchen? Ich vermute zum Teil bei Philo, aber mit voller Sicherheit beweisen läßt sich auch das nicht. Es scheint in der Tat, als wenn Poseidonios zwischen den Klassen der Dämonen und Heroen noch unterschieden

1. Die Bezeichnung der mittlerischen Wesen als *λόγοι* scheint eine Lieblingsmeinung des Philo selbst zu sein. Vgl. de somn. I 69 (*τοὺς ἐαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει*); § 115 (*ἀθάνατοι λόγοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους*); § 127 (*ψυχὰς δ' εἰδὼν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι, vgl. § 232*). Dann de migrat. 175 *ἀκόλουθοι αὐτοῦ λόγοι, οὓς ὀνομάζων ἔθος ἀγγέλους*. — Etwas weiter ab stehen: de post. Ca. 20. 169 (*διονύσιος*); de confus. ling. 181. Ich vermag diese Anschauungen nicht mit M. Apelt auf Poseidonios zurückzuführen. Die Parallele, die sie anführt: *ὀφείζω (Poseid.) δὲ αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) ἰδεῖν τοῦ πάντος διαστόχου πνεύματος* (Diogen. Laert. III 67; Plutarch de procreat. in Tim. c. 22. p. 1023 B) — vermag die Ausführungen Philos in keiner Weise zu decken. Der Satz ist — so außer aller Beziehung überliefert — nicht leicht verständlich, hat aber jedenfalls mit Dämonologie kaum etwas zu tun.
2. Xenocrates 100—110; vgl. M. Apelt 99. 106s.
3. Dom Jorne Gottes. 1909. S. 136.

und die ersteren im Sinne der *δαίμονες* — *λόγοι*, *ἄγγελοι* bei Philo aufgefakt, die letzteren mit den abgetheilten Menschenseelen identifiziert habe<sup>1</sup>.

Aber auch bei Philo wird man dann wieder zu scheiden haben. Wir sahen oben, wie er gerade in seiner Bezeichnung dieser Klasse der Geisterwesen schwankt und diese bald (abweichend von Poseidonios) *ἡρώας* (de plantat.), bald *δαίμονας* (de somn.) nennt<sup>2</sup>. Danach würde sich vielleicht ergeben, daß die Ausführungen bei Philo in de somn. I 133—145 Poseidonios am nächsten stehen. Und mit dieser Annahme würde es weiter gut stimmen, daß wir gerade in diesem Stück einem Satz begegnen, dessen Zurückführung auf Poseidonios zweifellos frei festgestellt ist, ich meine das, was Philo hier über das Wesen des Mondes, als einer Mischung aus Luft und Äther, und über die Mondflecken (*ὁ καλοῦσθαι τινες πρόσωπον*), als durch die dunkle Luft verursacht, ausführt (§ 145)<sup>3</sup>.

Noch eine interessante Beobachtung mag hier zum Schluß ihre Erörterung finden. In Philos Quellen wird, wie es scheint, strenge daran festgehalten, daß auch die höchsten Wesen dieser Art in die Sphäre des Äter hineingehören.

Über ihnen stehen also nach ihm die Wesen, die dem *οὐρανός* angehören, d. h. die Gestirne. Diese Konsequenz wird auch an andern

1. Entscheidend ist mit hier Diogenes Laertios VII 151: *ποοὶ (οἱ Στοιχοὶ) δ' εἶναι καὶ τινὰς δαίμονας ἀνθρώπων συμπαθεῖαν ἔχοντες, ἐπὶ πᾶσι τῶν ἀνθρώπων πνεύματων καὶ ἡρώας, τὰς ἐπολειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχᾶς*. Dazu Aetios, Diels Doxogr. 307 a. 9.: *Θαλῆς, Πυθαγόρας, Πλάτων, οἱ Στωικοὶ δαίμονας ἐπάχυν οὐσίας ψυχᾶς · εἶναι δὲ καὶ ἡρώας τὰς κεχωρισμένας ψυχᾶς τῶν σωμάτων*. (Heintze, Xenocrates 962.) Mit dieser Unterscheidung würde die Überlieferung stimmen, daß Poseidonios ein Werk über Heroen und Dämonen geschrieben habe; ferner auch die Überlieferung bei Sextus adv. Mathemat. IX 71: *εἰ οὖν διαμένοντες* (d. h. die Seelen), *δαίμονες αἱ ἀθάνατοι γίνονται* (ein Ausdruck der unter allen Umständen eine ursprüngliche begriffliche Trennung von Seelen und Dämonen voraussetzt). Vgl. auch die Zusammenstellung von *δαίμονες* und *θεοὶ* Macrobius Saturnal. I 23. — Das bekannte Wort von dem *ἔπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ* (Galen. 469) gehört kaum hierher, da es eine stark spiritualistische Auffassung vom Dämon voraussetzt.
2. Die Reihenfolge heroes-daemones in der Geisterhierarchie finde ich in dem Asclepius (des Apuleius) c. 33 p. 7312: *dico nunc daemones, quos credo commorari nobiscum, et heroas, quos inter aeris purissimam partem supra nos et aethera*.
3. Den Beweis bieten die Parallelen Diog. Laert. VII 145, Plutarch de facie in orbe lunae c. 5 p. 921 F.; vgl. M. Apelt I. c. p. 103.



Ort von Philo mit aller Bestimmtheit gezogen. De spec. leg. I 13 (de monarchia I) heißt es: Moses aber war der Meinung, daß die Welt geworden und gleichsam als der größte Staat aufzufassen sei, der Befehlshaber und Untergebene habe, zu Befehlshabern alle Sterne am Himmel, Planeten und Fix-Sterne, zu Untergebenen die in der Luft unterhalb des Mondes befindlichen Wesen<sup>1</sup>. — Etwas anders äußert er sich de spec. leg. I 66: „Als das höchste und wahrhafteste Heiligtum der Gottheit ist das ganze Weltall zu betrachten, das zum Tempelraum den Himmel hat, dessen Weihegeschenke die Sterne, dessen Priester die Unterdiener der göttlichen Kräfte, die Engel sind.“ Hier in diesem Zusammenhang sind die Sterne freilich nicht mehr die persönlich herrschenden Wesen, dafür aber treten nun zwischen Gott und die Engel doch noch wieder die göttlichen Kräfte, ein Reichtum der älteren Anschauung. Hierzu liegt bei Varro (Augustin de civitate dei VII 6) eine bemerkenswerte und interessante Parallele vor: ab summo autem circulo coeli ad circulum lunae aethereas animas esse astra ac stellas, eos coelestes deos non modo intellegi esse, sed etiam videri; inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum caecumina aereas esse animas, sed eas animo non oculis videri, et vocari heroas et lares et genios. Sollte hier genau Poseidonios wiedergegeben sein? Damit würde dann freilich Macrobius Saturn. I 23 nicht stimmen mit seiner Behauptung, daß Poseidonios den Namen *δαίμονες* deshalb mit *θεοί* zusammengehalten habe: quia ex aetherea substantia parta ac divisa qualitas illis est. — Jene interessante Anschauung von dem Verhältnis der Dämonen zu den Gestirnen ist dann weiter in die hermetischen Spekulationen gewandert. Wir lesen in den *ἑρμῆος Ἀστρολογικῶν*<sup>2</sup> (XV 13), daß der Chor der Dämonen der Sonne untergeordnet sein: πολλοὶ γὰρ οὗτοι καὶ πόλυλοι, ὑπὸ τὰς

1. Dem entspricht die Vorstellung de Cherubim 24, daß Gott *καθ'αυτὸν* ἐποχὸν ἐν ὁμήματι δατέρα ἐν οὐρανῷ κύκλῳ eingesetzt habe. Der einzelne Planet hat die Herrschaft über den Himmelskreis in dem er läuft. Aber, fügt freilich Philo hinzu: die Zügel habe er keinem von ihnen anvertraut, πλημμελῆ δεικνύς ἐπιστάσαν, — ἀπάσας δ' ἐξήγησεν ἐαυτοῦ. — Ein bemerkenswerter Ausgleich des Gedankens der durch die Gestirne verwalteten heimarmene und des Monothismus. Vgl. auch de confus. ling. 174: εἶσι δὲ καὶ κατὰ τὸν αἶρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς παδὸς τῶν οὐρανίων · ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἶωθε καλεῖν ὁ θεοποιῶδες λόγος.

2. Vgl. zu dieser Stelle auch die hermetischen Ausführungen Stobaios, ἔκλογ. I 474–476; zum ganzen jetzt J. Kroll, die Lehren des Hermes Trismegistos S. 80. 84 f. (hier noch mehr Parallelen) 230.

τῶν ἀστέρων πλυνθίδας τεταγμένοι, ἐκάστῳ τούτων ἰσάριθμοι. διατεταγμένοι οὖν ὑπηρετοῦσαν ἐκάστῳ τῶν ἀστέρων ἀγαθοὶ καὶ κακοὶ ὄντες τὰς φύσεις, τούτῳ τὰς ἐνεργείας<sup>1</sup>.

Alle diese Anschauungen sind deshalb so beachtenswert und interessant, weil sie zugleich die Lehre von der durch die Sterne waltenden heimarmene enthalten. Die Sterne herrschen sogar über die Engel und Dämonen. Freilich beugt Philo oder sein Vorgänger diese heimarmene-Anschauung mehr oder minder deutlich unter den monothistischen Gedanken. Aber sie schaut doch deutlich überall hindurch.

Überblicken wir das ganze noch einmal, so zeigt sich auf das deutlichste, daß man für das Traditionsmaterial Philo eine einheitliche Formel nicht aufstellen kann. Was wir vor uns haben, ist im wesentlichen der Boden der mittleren Stoa, Spuren von Poseidonios-Einflüssen werden überall sichtbar. Aber daneben zeigen sich Weiterentwicklungen und Neubildungen. Pythagoräisch-hermetische Einflüsse und Parallelen werden sichtbar. Man wird gut tun, mit Zurückführungen auf einen bestimmten einzelnen Schriftsteller überhaupt vorsichtiger zu werden. Was wir hier haben, ist flüssiges, sich stetig leicht veränderndes Material der Schulüberlieferung, und für Philo speziell tritt vor allem noch die Tradition jüdisch-philosophischer Lehrüberlieferung dazwischen.

Dies Resultat wird sich nun durch jede weitere Einzeluntersuchung bestätigen.

II. Ein besonders interessantes Quellenstück, das sich als solches noch mit Sicherheit erweisen läßt, liegt in q. rer. div. haer. § 133–214 vor.

Philo handelt hier über das Opfer Abrahams Gen. 15 und legt die Worte aus: διέλεν αὐτὰ μέσα καὶ ἔθνην ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις. Nachdem er diese § 129–132 ereignet hat, setzt er § 133 von neuem ein und beginnt nun den folgenden großen Abschnitt: πολλὸν δὲ καὶ ἀναγκαῖον ὄντα λόγον τὸν περὶ τῆς εἰς ἰσα τομῆς καὶ περὶ ἐναντιστοιχῶν ὅτε παρῶμεν ὅτε μηχανοῦμεν<sup>3</sup>, ἀλλ' ὥς ἔστιν ἐπιτέμνοντες ἀρεσθιστάμεθα μόνοις τοῖς καιρίοις. Dann folgt § 133–206 die Ausführung περὶ τῆς εἰς ἰσα τομῆς (a die Teilung 133–141, b die Gleichartigkeit 141–206); § 207–214 περὶ τῶν ἐναντιστοιχῶν.

1. Dagegen waltet Clemens Alex. Exc. ex Theodoto 70. Ἐλογαί 55 die δυνάμεις über den Geistern und verwalten so das Geschick (ταμιεύουσι τὰς γενέσεις).

2. Die formale Ähnlichkeit der Einführung des Melchisedek-Logos, Hebr. 5:10–11 drängt sich sofort auf.

3. Das Verprechen hat Philo nicht gehalten. Die speziell alttestamentlichen Ausführungen von 156–206 scheinen wenigstens zum Teil Eigentum des Philo zu sein. Der Abschnitt bedurfte einer genaueren Analyse.





Es ergibt sich also schon aus den einleitenden Worten Philos mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß er ein ihm fertig vorliegendes Elaborat (*πολὴν καὶ ἀναγκαῖον λόγον*) im Excerpt (*ἐπιτέμνοντες*) wiedergibt. Und für diese Vermutung läßt sich nun auch ein zwingender Beweis erbringen. Wir finden eine Parallele zu diesem Abschnitt in den Ausführungen der Quaestiones in Gen. III 5 zu derselben Stelle<sup>1</sup>. Ein näherer Vergleich der beiden Stüde ist außerordentlich lehrreich. Die Darstellung in q. r. d. h. (§ 133) beginnt nach den oben zitierten Worten mit dem Satz: *καθάπερ γὰρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν καὶ τὰ μέλη μέσα διέτελλεν ὁ τεχνίτης, οὕτως καὶ τὴν τοῦ παντός οὐσίαν, ἥντα τὸν κόσμον ἐδημιούργει*. Im vorhergehenden (§ 132) hatte Philo allerdings ganz kurz von der Teilung der Menschen in *ψυχὴ λόγος αἰσθησις* (nach der bei ihm so beliebten Einteilung) gehandelt, aber die Teilung der *μέλη* hatte er garnicht berührt. Der eben zitierte Vordersatz steht also ziemlich beziehungslos da<sup>2</sup>. Und nun machen wir die überrassende Beobachtung, daß Quaest. in Gen. III 5 die Auslegung eben derselben Genesistelle beginnt mit einer langen Erörterung a) über die Teilung der Seele. Philo läßt also diesen Abschnitt, der am Anfang seiner Quelle gestanden haben muß, hier fort (s. o. *ἐπατέμνοντες*), nachdem er ihn in den Quaestiones ausführlich gebracht hat. In den Quaestiones wiederum läßt er fast alles übrige von hier an fort. Wir finden nur noch eine Parallele zwischen beiden Ausführungen, die uns weiter unten beschäftigen wird. Und dann hat sich der Schlußsatz bei beiden erhalten. Denn q. r. d. h. 214 schließt nach der Darstellung der *ἐναντιότητος* mit einem Hinweis auf Heraklit, und der Behauptung, daß dieser Moses seine Weisheit zu verdanken habe, und mit demselben Satz schließt in Gen. III 5!<sup>3</sup> Philo hat also in den

1. Nachsträglich sehe ich, daß Bréhier Philon p. 872 diese Zusammenhänge zum Teil schon durchschaut hat.

2. Dann kann auch der Umstand nicht irre machen, daß Philo 250 ff. nachträglich das Thema von der Teilung der menschlichen Seele aufnimmt. Denn hier befindet er sich wieder im Zusammenhang des fortlaufenden Kommentars. Den Satz Gen. 15.10 *τὰ δὲ ὄντα οὐ διεῖλεν* deutet er auf den ungeteilten Ius, nebensher bringt er dann die Teilung des *ἄλλογον ψυχῆς μέγος* (nach jüdischem Muster).

3. Das ist eine außerordentlich wichtige Beobachtung. Denn sie zwingt uns, für die den philonischen Studien gemeinsame Grundschrift jüdischen Ursprung anzunehmen! Philos Eigenart entspricht diese mechanische Erklärung der Übereinstimmungen zwischen griechischer Weisheit und den heiligen Schriften des Moses nicht.

Quaestiones die eine (kürzere), in q. r. d. h. die andere (längere) Hälfte einer und derselben und zwar einer jüdischen Quelle übernommen. Und damit nicht genug; auch in de special. leg. IV 230–238 bringt Philo ein ganzes Stück der Ausführungen über die *ἰσότης*, (dem Anfang des Stüdes in q. r. d. h. entsprechend) in auffälliger Übereinstimmung<sup>1</sup>.

Das Stück selbst, das wir somit als eine ihm aus jüdischer Überlieferung zugeflossene Quelle herausgestellt haben, kann hier keine ausführliche Erörterung finden. Bréhier hat es bereits in dem Abschnitt seines Wertes über den Logos untersucht. Sein Urteil ist, daß hier ein philosophischer Spitzetritismus vorliegt, dessen Dominante Heraklit bilde. Das heraklitische Gut ist natürlich durch die Stoa vermittelt<sup>2</sup>; auch platonisches findet sich! Ich habe in diesem Zusammenhang hervorzuheben, daß die ganze Kosmogonie sich hier auf der Lehre von nur vier Elementen aufbaut (*ἔσθωρ, γῆ, ἀήρ, πῦρ*)<sup>3</sup>.

Aber bei einer in diesem Zusammenhang gegebenen Ausführung muß ich etwas länger verweilen, weil sie besonders wichtige Schlüsse und Beobachtungen für die Quelle Philos und die Art ihrer Benutzung gestattet. § 136 zerteilt Philo die vier Elemente noch einmal in je zwei verschiedene Arten: das Element der Erde umfaßt Festland und Inseln, das des Wassers Meerwasser und Süßwasser, das der Luft die Jahreszeiten von Sommer und Winter. Besonders charakteristisch ist die Schilderung des doppelten Feuers: *πῦρ δὲ εἰς τὸ χρεῖωδες – ἀπλήστον δ' ἐστὶ καὶ φθαρτικὸν τοῦτο καὶ κατὰ τοῦναντίον εἰς τὸ σωτήριον, ὅπερ εἰς τὴν οὐρανὸν σύστασιν ἀνεπληροῦτο*<sup>4</sup>.

1. Bréhier verweist noch auf die Parallelen zu dem Abschnitt *περὶ ἐναντιότητος* in de plantat. 10; quaest. in Gen. II 64 (Harris, fragments 59).  
2. Im Anschluß an Bréhier 872 verweise ich auf stoisches Gut: die Einteilung *ἔξῃς – φύσις – ἄλλογον – λογικόν* § 137 f.; die *ἄτοιος οὐσία* 139; die Ausführungen über die Zonen 147 (die heiße Zone unbewohnbar; anders als Poseidonios, vgl. Boetide, quaestiones Cleomedae Dissert. Lips. 1905. p. 33 f. 38–46); die Tätigkeit des *λόγος τομεύς* auf die Trennung der Elemente bezogen 155 u. a. mehr. Platonisches Gut: die *ἰσότης* der Elemente κατὰ *ἀναλογίαν* 153, vgl. Timaios 32b; der Mensch als Mikrokosmos 155, vgl. Timaios 43d. – über die Lehre von den „Gegensätzen“ im Milieu der Stoa s. auch Gronau, Poseidonios u. d. jüd. christl. Genesiselegie 1452.

3. Vgl. 134 ff. 146 ff. 196 ff. über stoisches Gut der vorgetragenen Elementenlehre (*ἀίθερ ψυχῆς*) mit Stoa gegen Aristoteles) vgl. Kroll, Hermes S. 185 zu dieser Stelle. Dazu die S. 1832 f. angeführten Parallelen: quaest. in Exod. II 56. 118; de sacrif. Ab. Ca. 108; de plantat. 3; de somn. I 18.

4. Vgl. dazu Quaest. in Gen. III 15: non ab eo, qui ad usum nostrum datus est ignis, sed a descendente desuper ex aethere; ferner de Abrahamo 157. Anders ist in Exod. II 47 orientiert (Gott weder Flamme noch Feuer).



In erster Linie bietet hier wieder Cicero eine vortreffliche Parallele in de nat. deor. II 40, und zwar bringt er den betreffenden Satz als ein wörtliches Zitat aus Kleantes. Es wird hier die Frage nach der Natur des Sonnenlichtes aufgeworfen: necesse est aut ei similis sit igni, quem adhibemus ad usum atque victum, aut ei qui corporibus animantium continetur. atque hic noster ignis, quem usus vitae requirit (Philo *χρειώδης*), confector est et consumptor omnium (Philo *φθαγεύων*); contra ille corporeus vitalis et salutaris (Philo *σωτήριον*) omnia conservat, alit, auget, sustinet sensuque adficit. Also stammen Philos Äußerungen über das doppelte Feuer durch irgend welche Vermittelungen aus der älteren Stoa. Die Stoa wurde ja, wenn sie an ihrer Theorie von den vier Elementen festhalten wollte, auf eine derartige Unterscheidung des himmlischen und des irdischen Feuers hingedrängt. Achilles Tatius (Isagoge c. 11) berichtet ausdrücklich: οἱ Στωικοὶ δ' ἐκ πυρός λέγουσαν αὐτοῦς (die Sterne) πυρός δὲ τοῦ θείου καὶ αἰθέρος καὶ παραπλησίον τοῦ πατρὸς ἡμῶν. τοῦτο γὰρ φθαγεύων καὶ οὐ παμαεὶς.

Aber über diese offenbar weitverbreitete Vorstellung geht nun Philo, resp. seine Quelle. noch hinaus<sup>1</sup>, wenn er diese Theorie von der Doppelteilung auf alle andern<sup>2</sup> Elemente ausdehnt. Auch das Milieu dieser Spekulationen läßt sich noch nachweisen<sup>3</sup>. Die beste Parallele dazu hat uns Seneca Nat. qu aest. III 122 vielleicht im Anschluß an den Ägypter Chairemon<sup>4</sup> bewahrt. Danach sollen die „Ägypter“ die vier Elemente in maria und feminea geteilt haben: aerem marem judicant, qua ventus est, feminam qua nubilosus et iners; aquam virilem vocant mare, muliebrem omnem aliam. ignem vocant masculinum qua ardet flamma, et feminam, qua lucet innoxius tactu. terram fortiozem marem vocant, saxa et cautes; feminae nomen adsignent huic tractabili et cultae. Dazu hat bereits Reichenstein

1. Die oben zitierten Parallelen beweisen, daß Philo auch die Theorie vom doppelten Feuer in der Isolierung kennt.

2. Vgl. noch die Parallele bei Clemens v. Alex. *Eklogai* 263 (vielleicht auf den „Stoiker“ Pantaenos zurückzuführen): διπλῇ τε ἡ δύναμις τοῦ πυρός, ἡ μὲν πρὸς δημιουργίαν καὶ πέπαιον κατὰ τὴν καὶ ζῶων γένεσιν καὶ τροφὴν ἐπιτρέφει, ἡ δὲ πρὸς ἀνάλωσιν καὶ φθοράν, ὡς τὸ πῦρ τὸ ἐνέριον.

3. Vgl. zum folgenden Reichenstein, *Zwei religionsgesch.* Fragen S. 78ff.

4. Reichenstein a. a. Θ.

eine Parallele bei Darro<sup>1</sup> nachgewiesen, in der wenigstens bei der Doppelteilung des Feuers auch die Einzelausführungen identisch sind: (Volcanus) ignis vehementissimus et violentissimus mundi, Vesta ignis mundi lenior, qui pertinet ad usum hominum faciles. Die Differenzen zwischen Philo und Chairemon (Seneca, Darro) sind nun allerdings nicht unerheblich. Eigentlich decken sich nur die Ausführungen über das doppelte Wasser, die über das Feuer haben nur eine gewisse Ähnlichkeit, bei den übrigen Elementen sind die Varianten noch stärker.

Aber hier helfen uns nun die Ausführungen der Quaest. in Genes. weiter. Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, daß die beiden Stüde sich nur in wenigen Sätzen wirklich parallel laufen, weil Philo das eine Mal die eine, das andere Mal die andre Hälfte seiner Quelle benutzt. Unter diesen Parallelen aber findet sich gerade der Satz über die Doppelteilung der Elemente; und zwar werden hier leider nur Wasser und Erde erwähnt. Die Ausführungen über das Wasser decken sich fast wörtlich mit den oben zitierten. Dagegen finden wir über die Erde den Satz: terra in situm montanum et campestrem (q. rer. div. haer.: Felsland und Insel). Und nun vergleiche man Seneca-Chairemon: terram fortiozem marem vocant, saxa et cautes; feminae nomen adsignant huic tractabili et cultae! So ist die Parallele Philo-Seneca auch für das dritte Element nachgewiesen. Sollten wir sie nicht vielleicht auch noch für das vierte Element finden? In der Tat läßt sich eine Spur davon Quaest. in Genes. III 3 nachweisen. Dort wird der Widder, das männliche Opfertier mit der Luft verglichen, ut valde violentus et rapax, (etwas weiter unten) quia aer sive ventus quasi masculus est redditus. Und dazu vergleiche man wieder Seneca: aerem marem judicant, qua ventus est!<sup>2</sup>

Es ist geradezu überraschend, wie wir so, indem wir die Quellensprüche des Philo in den Quaestiones und in q. rer. div. haer. zusammenlegen wie die Sphären eines zerbrochenen Eis, die gesamte Se-

1. Text nach Agath., Jahrb. f. Philol. Supplem. XXIV. S. 152. 215.

2. Philo bezog in q. rer. div. haer. 156 das doppelte Element der Luft auf die Jahreszeiten von Sommer und Winter. Die Quelle der philonischen Abweichungen an dieser Stelle können wir ebenfalls noch nachweisen. Denn Quaest. III 3 lesen wir: nam terrae divisiones sunt arida vastissima, insulae et peninsulae; aquae autem mare, flumina et stagna; aeris vero ambo aequinoctia, vernale et autumnale. Philo hat in quis rer. div. haer. zwei verschiedene Traditionen mit einander kombiniert.





neca-Überlieferung bei Philo wiederfinden. Umgekehrt erhalten wir den endgültigen Beweis, daß Seneca wirklich eine „ägyptische“ Überlieferung nach Chairemon tradiert, die bereits älter ist als Philo.

Es erübrigt noch, die Frage nach der Herkunft dieser merkwürdigen Vorstellungen kurz zu erörtern. Reizendsten ist der Meinung, daß in der von Seneca (Chairemon?) mitgeteilten Überlieferung eine Kombination ägyptischer Götterlehre (Götter-Ögdoas) und stoischer Elementenspekulation vorliege. Ob allerdings diese Kombination auf rein stoischem Boden stattgefunden hat, muß trotz des Zeugnisses Darros zweifelhaft bleiben. [Jamblichus] de myster. VIII 3 gibt als hermetische Überlieferung weiter: *ἔστι δὲ ὅν καὶ ἅλη τις ἡγεμονία παρ' αὐτοῖς τῶν περὶ γένεαν ὧν στοιχείων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων, τεταρσὺν μὲν ἀόξευκῶν τεταρσὺν δὲ θηλυκῶν, ἥτινα ἀπρονέμοναν ἡλίου*.<sup>1</sup> Daß gerade Philo sich mit diesen (hermetisch?) ägyptischen Spekulationen vertraut erweist, bedarf keiner weiteren Erklärung. Die Annahme einer etwaigen Abhängigkeit von Poseidonios wäre nur ein überflüssiger Umweg.<sup>2</sup>

Wir wurden durch die obigen Darlegungen darauf geführt, daß die von Philo benutzte Quelle bereits in seinen Ausführungen Quaest. in Genes. III 3 fließt. In der Deutung der Erzählung Genes. 15, daß Abraham eine Kuh, eine Ziege und einen Widder als Opfer dargebracht habe, dazu eine Taube und eine Turteltaube, bezieht Philo hier die Kuh auf die Erde, die Ziege auf das Wasser, den Widder auf die Luft, und dann die Taube auf die Planeten und die ihnen entsprechende Sphäre und die Turteltaube auf die Fixsternsphäre: fixis autem turturem, solitudinis enim amator est animans . . . sic longinquus et in ultimis orbis extremitatibus est globus innerrans (σφαῖρα ἀπλανής). Auch hier ist die Derteilung der Elemente beibehalten, nur ist das Feuer offenbar ganz der Himmelswelt zugewiesen.

1. Den Hinweis verdanke ich Kroll, die Lehren Hermes S. 179. — Man beachte übrigens, daß unmittelbar danach auch de myst. VIII 4 der Name Chairemons erwähnt wird.

2. Ich mache nebenbei darauf aufmerksam, daß die Lehre vom doppelten Feuer dem manichäischen sowohl wie dem mandäischen Religionsstystem geläufig ist. Vgl. meine Hauptprobleme der Gnosis S. 232f. — Bei den Mandäern findet sich gar, wenn Norbergs Übersetzung vom Genza I 147 richtig ist, die Terminologie wieder: ignis vivus (σωτήριος) — consumens. Auch die Manichäer unterstreichen das reine Feuer vom bösen Feuer, dem Brand. Ja wir finden sogar das ganze System der doppelten Elemente in etwas veränderter Fassung hier wieder.

Die in der irdischen Welt heimischen Elemente sind nur drei, wie denn hier unten alles dreigeteilt ist: quoniam visum est unumquodque, quae sunt post lunam ut terra aqua et aer, trino gaudere ordine.

Ich behandle auch diese Ausführungen kurz, weil sie ein bemerkenswertes und interessantes Weltbild enthalten. Was wir hier haben, ist die dreifache Teilung der Welt in die Sphären der Fixsterne (1), der Planeten (2) und die Welt unter dem Monde (3), — wie denn auch Philo den Terminus in diesem Zusammenhang einführt<sup>1</sup>. Eine genaue Parallele dazu liegt de congr. erud. causa 104 vor: *ἐννέα γὰρ ὁ κόσμος ἔλαχε μοίρας, ἐν οὐρανῷ μὲν ὀκτώ (1), τὴν τε ἀπλανῆ καὶ (2) ἐπὶ τὰς περικλυμένας . . . (3) ἐν ἁτὴν δὲ γῆν ὅν ἔδωκε καὶ ἀέρι* (auch hier also die Dreiteilung der niederen Welt)<sup>2</sup>. In stärker Abänderung treffen wir die Vorstellung in Gen. IV 8 (zu Gen. 18<sup>16</sup> tres mensurae similiae). Hier wird als die oberste Welt (ganz stillwiegend) der *κόσμος νοητός* gezählt. Dann heißt es: Secunda (mensura) juxta quam constructum est sensibile caelum in quinto (1) (elemento) particeps mirabilis ac divinae sententiae . . . tertia vero, quemadmodum facta sunt sublunaria, ex quattuor elementis terrae aquae aeris et ignis. Hier ist die Dreiteilung des Weltalls einerseits durch die Einführung des *κόσμος νοητός* gestört, andererseits mit der Lehre von den fünf Elementen verbunden.

Im ganzen ist die Anschauung bei Philo selten<sup>3</sup>, sie ist auch weder

1. Vgl. III 7 (Gen. 15 n): Universa, quae subter lunam est natura, plena est proeliis ac malignitatibus domesticis et externis — Auch III 15: Clibanus fumanti similia facta sunt omnia sublunaria.

2. Dazu eine genaue Parallele in Gen. IV 110: in mundo quidem septenarii (planetarum) et octavus fixorum globus, et quae sub luna sunt unius speciei . . . (Im ganzen neun Kreise, so daß dann die Gottheit die Dreizehnzahl repräsentiert. Genau derselbe Gedanke auch in der oben zitierten Stelle.)

3. Die Unterscheidung der beiden Himmelsphären (Aplanes, Planetensphäre) findet sich noch in der Cherubim 21–24, einer Ausführung, die von Philo selbst (§ 27) als eine überkommene angegeben wird, der er seine eigene Meinung gegenüberstellt; ferner de decalogo 103. Der Gedanke der Unvollkommenheit der Welt unter dem Monde (s. o.) ist bei Philo häufig. Vgl. die Stellenammlung bei Kroll 175s. In Exod. II 33. 85. 85. 91; de fuga 62 und de officio 32, die Ausführungen weiter unten. — Besonders charakteristisch nach der einen Seite hin: in Genes. IV 157: caelum immune et expers est malitiae, sicut et qui circa eum aguntur sensibiles dei. Aber diese Anschauung braucht nicht mit der Theorie der dreigeteilten Welt zusammenzuhängen (s. die folg. Anm.).



aristotelisch noch stoisch<sup>1</sup>, sondern entstammt der orientalischen astronomischen<sup>2</sup> — nach Philos eigenem Terminus der chaldäischen Weltanschauung. Die ausführliche Darstellung derselben Quaest. in Gen. III 3 wird er derselben Quelle zu verdanken haben, aus der III 5 stammt. Die beiden Stücke III 3 u. 5 schließen sich gut zu einer Einheit zusammen<sup>3</sup>. In dem entsprechenden Abschnitt in q. rer. div. haer. 125 ff. ist die kosmologische durch eine physiologische Deutung ersetzt<sup>4</sup>, und so ist hier die interessante Erklärung unter den Tisch gefallen.

III. Ich wende mich der Deutung zu, die Philo dem siebenarmigen Leuchter an zwei Stellen Quaest. in Exod. II 69 ff. und q. rer. div. haer. 215–229 (Anhang zu dem bereits oben besprochenen Stück über die *ἰσότητες* und *ἐναντιότητες*) gibt. Die Verwandtschaft der beiden Stellen ist eine weitgehende, und schon das ist wieder ein Beweis, daß Philo hier vorgefundene Tradition weitergibt. Bei beiden ruht das Weltbild auf der Annahme von fünf Elementen. In q. rer. div. haer. haben der Rauchopferaltar und der Tisch mit den Broten ihre Beziehung zur irdischen Welt. Die vier Sorten von Rauchopfer (Exod. 30<sup>34</sup>) werden auf die vier Elemente gedeutet (§ 226 vgl. § 197). Daß bei dem Leuchter anders, als bei Altar und Opfertisch, keine Größenbestimmungen angegeben werden, deutet auf das *ἀπειρομέγεθες* des Himmels (also des fünften Elements)<sup>5</sup>. Ebenso verhält es sich mit Quaest. in

1. Die stärkste Entgegenlegung der Welt über und unter dem Monde ist aristotelisch, dann namentlich von Poseidonios übernommen und verbreitet; vgl. Capelle, neue Jahrb. f. d. Klass. Altert. VIII 537<sup>2</sup>. Aber hier handelt es sich eben um eine Zweiteilung.

2. über die wahrscheinlichste orientalische Herkunft der Dreiteilung: Cumont Jupiter summus exsuperantissimus, Archiv f. Religionswissenschaft. IX 529 ff. — In dieser Unterteilung der Planetensphären von der Apianes liegt der Keim aller gnostischen Spekulationen über die Himmelfahrt der Seele. —

3. Auch die teilweise bereits herangezogenen Abschnitte III 7, III 15 scheinen aus demselben Milieu zu stammen. — Dagegen kann das nicht von III 6 gelten, wo wieder von dem aether als der quinta substantia die Rede ist.

4. Kuh = *ψυχή*; Stiege (*αἶψ*) = *αἰθήρ*; Widder = *λόγος*; Taube und Turteltaube = *ἀνθρώπων καὶ θεῶν σοφία*. — Dazu ebenfalls in Gen. III 5 eine Parallele, nur daß hier die Kuh = *σῶμα* gesetzt wird. Das ist besser. Denn so erhalten wir eine bei Philo sehr häufige Einteilung des menschlichen Seins in *σῶμα αἰθήρ* *λόγος νοῦς* (in seiner doppelten Beziehung auf menschliches und göttliches Wissen, III 3; *rationalis vero duplex est species*).

5. über die Fortlegung § 228 ist bereits oben gehandelt. Vielleicht ist diese Polemik von Philo erst eingebracht.

Exod. II 69 ff. Wir lesen gleich im Anfang den charakteristischen Satz: caelum autem ex uno et excellenti specie, quam recentes vocant quintam substantiam (II 73). Daß diese fünfte Substanz der Äther sei, wird ausdrücklich II 80 gesagt: Simili modo et quae in stellis claritas est lucis, solet ex aethere purissimo recipere illuminationem<sup>1</sup>.

Besonders aber ist es zu beachten, daß der siebenarmige Leuchter in diesen beiden Quellen auf die Planeten gedeutet wird und dabei in beiden genau die gleiche Anordnung derselben vorausgesetzt wird. Bei dieser Beobachtung müssen wir ein wenig länger verweilen. Es handelt sich hier um eine ganz bestimmte und charakteristische Reihenfolge der Planeten, deren Überlieferungsgeichichte nachzugehen sich verlohnt. Nach in Exod. II 75 lautet diese Folge Saturnus, Jupiter, Mars — in der Mitte die Sonne — Mercurius, Venus, Mond. Quis rer. div. haer. § 224 findet sich die genaue Parallele: *παῖρον φαέθων, πυρόεις — ἥλιος — σελήνη*. Auch sonst scheint Philo an dieser Planetenliste festzuhalten. Auch vita Mosis II 102 ff., in der dritten sehr kurz gehaltenen Ausführung über den Leuchter, betont er die Stellung der Sonne in der Mitte der Planeten (vgl. Quaest. in Gen. I 10). Wichtig sind endlich seine Ausführungen in de providentia II 69, weil hier auch die (3. T. scheinbaren) Umlaufzeiten der Planeten, d. h. das Prinzip, auf Grund dessen jene Anordnung ihrer Reihenfolge erfolgte, angegeben ist. Leider sind die Planeten hier nicht ihrer Reihenfolge nach gebracht. Aber es findet sich hier doch deutlich erkennbar wenigstens ein Teil der Reihe angegeben: der, auf den es uns gerade ankommt, nämlich Sol, Mercurius, Venus.

Die Liste unterscheidet sich von jener andern, welche die weiteste

1. Vgl. noch II 81. Auch II 85 (die vier Gewebstoffe Blau, Purpur, Hyacinth, Scharlach) quatuor elementorum symbola sunt, terrae, aquae aeris, ignis, ex quibus sublunaria facta sunt, caelesti sphaera ex separata substantia . . . constante. Es scheint allerdings als wenn hier die Erwähnung der quinta essentia erst eingearbeitet ist. In der Parallele V. Mos. II 88 findet sich nichts davon. Vgl. auch II 91: Figuratur autem (das Heiligum im Gegensatz zum Allerheiligsten) mutabiles partes mundi sublunares, quae variationem recipiunt, et caelestem, quae caret casu ac mutatione, atque tamquam velo separantur a se invicem, mediante aetherea aereaque substantia (Annahme einer aus Äther und Luft gemischten Sphäre?) Auch hier keine Parallele zu V. Mos. — Es dürfte sich empfehlen auch den Abschnitt II 83–106 (tabernaculum etc.) und seine Beziehungen zu V. Mos. II 79–88 zu untersuchen.





Verbreitung gefunden hat, ja so kanonisch geworden ist, daß auf ihr die Reihenfolge unserer Wochentage<sup>1</sup> beruht, nur durch die Umstellung der Planeten Merkur Venus (statt Venus Merkur)<sup>2</sup>.

Woher diese Variante stammt, läßt sich ebenfalls noch einsehen. Eine ältere durch die Autorität Platons gedeckte Planetenliste<sup>3</sup> lautete: Kronos, Zeus, Ares, Hermes, Aphrodite, Helios, Selen. Diese Anordnung hat sich in dem Streit des geozentrischen mit dem heliozentrischen System nicht halten können. Um den von den Heliozentristen hervorgehobenen Schwierigkeiten ihrer Berechnungen zu entgehen, stellten wohl im Verlauf des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die Geozentristen eine relativ verbesserte Planetenliste auf, eben die oben erwähnte, später zur Herrschaft gelangte, bei der die Sonne in der Mitte der Planeten stand<sup>4</sup>.

In der Reihenfolge der Planeten Hermes, Aphrodite statt Aphrodite, Hermes werden wir also einen letzten teilweisen Einfluß der „platonischen“ Planetenliste zu erblicken haben. Woher stammt diese Planetenliste, die auch Philo vertritt? A. Boeride<sup>5</sup> ist neuerdings sehr lebhaft für die schon vor ihm vertretene Theorie eingetreten, daß wir hier die Planetenliste des Poseidonios vor uns haben.

Er stützt sich bei dieser Behauptung auf die Tatsache, daß sich eben diese Planetenliste bei Cicero de nat. deor. II 51 ff. in einem Zusammenhang finde, in welchem dieser zustandenermaßen im allgemeinen dem Poseidonios folge. Einen zweiten Zeugen, der ebenfalls poseidoniamisch beeinflusst sei, meinte er in Theon Smyrniatos (s. u.) zu

1. Vgl. Dio Cassius XXXVII 19.

2. Nur einmal, de Cherubim 22, zählt Philo die *εοδογόμοι* unter den Planeten in der Reihenfolge *ἥλιος εὐσφώρος σελήβων* auf.

3. Angegeben durch Xenokrates bei Cicero de nat. deor. I 34; in der pseudoaristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* c. 2; bei Areios Didymos (= Chrysipp, Fragm. 31; Diels Doxogr. 466); den skaldäischen Astronomen des Hippolyt Refut. IV, 8. Die Angabe bei Aetios (Diels, Doxographi 344 f.) bringt tatsächlich die Reihenfolge Aphrodite Hermes Helios als platonisch. In dem ausführlichen Bericht des Äschilles Tattus, Plagoge c. 17 (vgl. auch c. 16) über die Differenzen in der Planetenliste steht unsere Liste als die hellenische.

4. Vgl. Sämtefel, Philos. der mittleren Stoa 463 ff. — Im Vorbeigehen mache ich auf die ganz sekundäre und altertümliche Liste in Hyginus Astronomicon c. 42 aufmerksam, als deren Autoritäten Herakleides Pontikos, Eratosthenes, Eudemeros erscheinen.

5. Quaestiones Cleomedaeae. Dissertat. Lips. 1905. p. 57 ff. (s. auch die angehängte Tabelle der Planetenlisten).

finden. Boeride hätte seinen Beweis noch wesentlich verstärken können, wenn er die Planetenlisten Philos gekannt hätte und nicht nur die eine Stelle de providentia II 69, bei der Philo auf die Reihenfolge gerade kein Gewicht legt. Auch im Astronomicon des Manilius (I 811 f.) findet sich eine Interpolation, die genau diese Liste enthält. Und hinzu kommt endlich die Liste bei Aetios (p). Plutarch II 32 und Stobaios I 264, s. Diels p. 363).

Und dennoch muß hinter dem Resultat der Untersuchung B.'s ein großes Fragezeichen gemacht werden. Die Reihenfolge in der Liste des Theon von Smyrna gewinnt B. erst auf Grund einer gewaltsamen Umstellung<sup>1</sup> in dessen Planetenliste, deren Notwendigkeit er keineswegs bewiesen hat. Vor allem aber ist das Zeugnis Ciceros an der von B. benutzten Stelle in diesem Zusammenhang nicht beweiskräftig. B. ist den Bedenken, die sich an diesem Punkt der Zurückführung der ciceroniamischen Ausführungen auf Poseidonios entgegenstellen<sup>2</sup>, nicht gerecht geworden. Nach Kleomedes (p. 28<sup>18-22</sup>) dachte sich Poseidonios die Fixsterne am höchsten Himmel befestigt und mit diesen in einer Bewegung herumgeführt. Cicero aber sagt in dem angezogenen Zusammenhang (II 54) ausdrücklich: nec habent (die *ἀνταρτίες*) aetherios cursus neque caelo inhaerentes, ut plerique dicunt physicae rationis ignari. Non est enim aetheris ea natura, ut vi sua stellas complexa contorqueat; nam tenuis ac perlucens . . . aether non satis aptus ad stellas continendas videtur. Habent igitur suam sphaeram stellae inerrantes ab aetheria conjunctione secrete et liberam. B.'s Versuch, in diesem letzten Satz sphaera auf den Himmel zu deuten, von welchem nach Poseidonios (Kleomedes) die Sterne herumgeführt würden, scheint notwendig an dem klaren Zusammenhang des Ganges. Es kann kein Zweifel sein, daß Cicero gerade diese Auffassung an unserer Stelle bestimmt ablehnt.

1. Die Planetenliste p. 131 ff. ed. Hiller bietet ausdrücklich Aphrodite vor Hermes und ebenso lesen wir — in Verbindung mit den Angaben über die Umlaufzeiten — p. 136 ff. die Reihe *ἥλιος φωσφόρος σελήβων*. B. stützt sich auf die Beobachtung, daß wiederum dieselbe Liste p. 138<sup>10 f.</sup> als von *τῶν πῶν Ἰνδογενέων* stammend angegeben wird. Daraus schließt dann B., daß die eigene Planetenliste im Text des Theon falsch angegeben sei. — Aber daß die Reihenfolge sich im Text zweimal findet, scheint mir für B.'s These, die überdies doch nur sehr schwach gestützt ist, verhängnisvoll zu sein. Die von B. gemachte Beobachtung führt höchstens zur Annahme verschiedener Quellen Theons.

2. Vgl. B. p. 58 u. Martini, Rhein. Museum 1897. 52. S. 357. Verhungen 23: 3 aufgiet.



Dieses Urteil bestätigt sich ferner durch einen Blick in die Darstellung de re publica VI 17 (sommum Scipionis), welche nach allgemeinem Urteil — wenigstens zum guten Teil — tatsächlich auf Poseidonios zurückgeht. Hier heißt es — offenbar gut poseidonianisch — vom höchsten Himmelsstreife: unus est caelestis, extumus, qui reliquos omnes complectitur, in quo sunt infixi illi, qui volvuntur, stellarum cursu sempiterni. Und gerade in diesem Zusammenhang findet sich die Planetenliste mit der Reihenfolge Venus Mercur!<sup>1</sup> Es zerreißen also die Verbindungslinien zwischen Cicero de nat. deor. II 51 ff. und Poseidonios völlig.

Die Zeugen, die noch übrig bleiben, sind nicht stark genug, um die Vermutung poseidonianischen Ursprungs unsrer Planetenliste zu rechtfertigen. Daß Philo kein sicherer Zeuge ist, hat sich wieder und wieder herausgestellt. Auch daß Pseudo-Manilius und Aetios neben ihm treten, verhilft uns nicht zur Gewißheit. Und dem gegenüber treten nun außer Cicero in de re publica (s. o.), Zeugen wie Plinius<sup>2</sup>, Kleomedes<sup>3</sup>, Geminus<sup>4</sup>, Theon von Smyrna<sup>5</sup>, Achilles Tatius<sup>6</sup>, Senforinus. — Endlich, wenn es richtig ist, daß Cicero de divinatione II 89 ff. auf Panaitios zurückgeht (Schmefel, Philol. der mittleren Stoa 230), so kannte bereits dieser die „kanonische“ Planetenliste. Sollte wirklich Poseidonios über Panaitios teilweise zur platonischen Planetenliste zurückgekehrt sein? Und wenn er es getan hätte, wie erklärt es sich gegenüber seinem immer wieder betonten ungeheuren Einfluß, daß die von ihm nicht vertretene Planetenliste später die unbedingte Vorherrschaft gewann?

Woher mag diese abweichende Liste bei Cicero de natura deorum und den verwandten Stellen stammen? Eine glückliche Beobachtung,

1. Daran schließt sich Macrobius, somn. Scip. I 12.13 — 14 192 — 4 an.
2. Hist. Nat. II 34 — 39 (hier die berühmte Berufung auf die Babylonier Kidanas und Soligenes für die genauen Angaben über die größte Entfernung Merkurs von der Sonne).
3. I 3. p. 30.
4. Jagoge I. p. 128 f.
5. s. o. S. 331.
6. Jagoge 16 (ed. Maab p. 42) eignet er sich diese Reihenfolge an.

Er kennt auch die andere 4. Aphrodite, 5. Hermes, 6. Sonne und 4. Hermes, 5. Aphrodite, 6. Sonne. Auch K. 18 hat er die Reihenfolge: Aphrodite, Hermes. Über die Behandlung des Themas in K. 17 s. u. Daß auch Philo derartige varianten Angaben kannte, deutet er q. rer. div. 224 an: τὴν δὲ τῶν πλανήτων τάξιν ἀνθρώποι παρ' ὧς μὴ κατελήφοντες . . . εἰς κοτολογοῦσιν. ἀρῶσα δ' ἐμοὶ στοιάζεσθαι δοκοῦσιν . . .

die uns vielleicht auf den rechten Weg leiten kann, hat Boeride (p. 59) gemacht. In seinem 17. Kapitel bringt Achilles Tatius die Planeten in der platonischen Reihenfolge. Er bemerkt aber ausdrücklich, daß nach der ägyptischen Reihenfolge die Sonne vor den Merkur trete. Für diese ägyptische Tradition ergäbe sich also die Folge: Sonne, Merkur Venus. Außerdem aber hat Achilles uns hier wichtige Traditionen über andere Planetennamen bei den Ägyptern erhalten. Er überliefert die Gleichungen: Kronos — Nemesis, Zeus — Osiris, Ares — Herakles, Hermes — Apollon. Es handelt sich auch hier um eine weiter verbreitete Tradition. Die Gleichung Ares — Herakles<sup>1</sup> hat auch Theon von Smyrna (a. a. O.), die beiden Gleichungen Ares — Herakles, Hermes — Apollo haben Plinius (II 34 — 39) und Pl. Aristoteles *περὶ κόσμου* bewahrt. Nun ist zwar mit dieser Tradition an den parallelen Stellen wieder die andere Planetenliste verbunden. Aber vielleicht verdienen die zusammenhängenden Ausführungen des Achilles über ägyptische Reihenfolge und Namen der Planeten doch einigen Glauben. Dann würden wir zu dem Urteil kommen, daß wir es mit einer Überlieferung speziell ägyptischer Astronomie hier zu tun haben<sup>2</sup>. So würde es sich auch erklären, daß Philo an unserer Liste so beharrlich festhält. Wie diese Angaben zu Cicero gekommen sind, entzieht sich vorläufig unserer Beobachtung.

Im Vorbeigehen mag endlich auch noch das Problem der Überlieferung der Zeiten der Planetenumläufe gestreift werden. Hier handelt es sich namentlich um die Angaben über den Planeten Mars. Cicero hat in de natura deor. II die genaue Angabe: 24 Monate weniger 6 Tage. Dem entsprechen am genauesten Theon von Smyrna (*δολύρον δὲν διετία*) und Plinius II 32 ff. (binis fere annis). — Philo de providentia II 69, Achilles c. 18, Aetios (Diels Doxographi 363) geben einfach zwei Jahre an. — Aber bei Kleomedes finden wir die Angabe 2 Jahre und 5 Monate; sie wird bestätigt durch das Scholion in Arat. 555 (nach der Ausgabe von Bekker; Maab p. 427: 4 Monate); Geminus hat 2 Jahre und 6 Monate. — Auch hier erhebt sich die Frage, ob nicht die Poseidonios-Überlieferung auf der Linie Kleomedes — Geminus und nicht Cicero — Theon von Smyrna (so Boeride p. 60)

1. Vgl. hierzu auch das oben erwähnte Astronomikon des Hygin c. 42:

Mars — *Προδός* — *Herakles*!

2. Von da aus erklärte es sich vielleicht auch, daß wir auf einer Inschrift von Rhodos eben diese Planetenliste finden. Inscr. Gr. insul. maris Aeg. I (1895) n. 913. (Boeride p. 59.)





zu suchen ist. Es mag sich bei der letzteren Tradition, da auch Philo für sie eintritt, wiederum um eine ägyptische Überlieferung<sup>1</sup> handeln.

Ich habe diese ganze umfangreiche Untersuchung hierhergesetzt, um wiederum an einem konkreten Beispiel zu zeigen, wie viel auf dem Gebiet der Poseidonios-Forschung im einzelnen noch zu tun ist und wie man andrerseits gerade bei Philo vorsichtig sein muß, dessen naturwissenschaftliche Erkenntnisse unmittelbar auf diese Quelle zurückzuführen. Wieder erhalten wir hier, wenn wir das Ganze überschauen, den Eindruck einer weitverzweigten Schulüberlieferung, die sich kaleidoskopartig bald so, bald so gestaltet.

Damit nehme ich den Faden der Untersuchung wieder auf und kehre noch einmal zu Philos Quaest. in Exodum II 69 ff. und ihren Parallelen zurück.

Eine weitere wichtige Beobachtung drängt sich hier auf. Oben wurde darauf hingewiesen, daß die stoische Heimarmenelehre von Philo abgewiesen oder als eine Überlieferung, die er nicht teilt, behandelt wird. Es ist bedeutsam, daß in diesem Stücke die Säkularslehre ziemlich unverblümt vorgetragen wird II 78: quarum (sc. planetarum) per signa motio ac circumlatio universis sublunariis causa existit conciliandi in osculum concordiae, iis nimirum, quae sunt in aere, in aquis, in terra et in omnibus temperamentis animalium planetarumque semper. — Es ist wahr, die Lehre von der Heimarmene wird hier nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber wohl die Lehre von der allgemeinen Sympathie<sup>2</sup> aller Weltteile, d. h. diejenige allgemeine Erkenntnis, mit welcher die „Mathematiker“<sup>3</sup> und die stoischen Verteidiger der Säkularslehre diese zu begründen pflegten. Noch deutlicher spricht

1. Zu untersuchen wären auch noch die Spekulationen über den μέγας ἑνωτικός, die sich hier und da in Verbindung mit den Angaben über die Umlaufzeiten der Planeten findet. — Vgl. die Andeutungen bei Cicero II 51 (magnum annum mathematici nominaverunt). Dazu vgl. Atholles c. 18 und Aetios, Diels 363. Die Übereinstimmung zwischen Cicero und Aetios ist um so bedeutsamer, als beide dieselbe abweichende Planetenliste haben. — Vgl. hier noch die babylonischen Spekulationen bei Seneca Nat. quaest. III 29 (nach Berosos); Cicero de divin. I 19 = Diodor II 31.

2. Vgl. auch II 74 sapientissimus quom sit theologus (Moses; vgl. II 87 ff. in Gen. III 5 u. ö.), novit . . . quod eorum, quae in caelo sunt, universorum conjunctio colligatioque ipsum erat caelum, sicut connexa in corpore membra coaptata sunt naturaliter.

3. Diese Lehre von der συμπάθεια gilt dem Philo sonst als charakteristisch: de Abrahamo 69; de migrat. 178.

In Exod. II 107 — 123. V. Mos. II 117 — 135. Spec. Leg. I 84 — 97. 37

II 81: quoniam nihil sublunare per se consistit, sed omne quicquam pusillum ac magnum, tamquam ab admirabili artifice secundum caeli rationem invisibilem, vigorem praeferre consuevit. Und mit allen diesen Beobachtungen stimmt es nun überein, daß am Schluß dieses Abschnittes die mathematici als Autorität (für die Maßbestimmungen der Erde) angerufen werden.

IV. An den Schluß dieses Abschnittes stelle ich drei parallele Ausführungen, die Philo über die Kleidung des Höhenpriesters nach Exod. 28 gibt: Quaest. in Exod. II 107 — 123, vita Mosis II 117 — 135; de spec. leg. I 84 — 97. Wiederum sind hier die Übereinstimmungen wie die Abweichungen der Parallelen untereinander interessant. Und namentlich zeigen uns die letzteren, wie Philo eine gegebene Grundlage seinerseits mit Erklärungen ganz andern Stils durchsetzt hat.

Ich zähle zunächst die Parallelen auf: das Schulterkleid des Höhenpriesters (und dessen Brust) als Symbol des Himmels in Exod. II 117. 120; V. M. 122; S. L. 86; die beiden Edelsteine = den zwei Hemisphären und die 12 Namen der Stämme Israels = den 2 × 6 Tierkreisbildern II 109; V. M. 122 f.; S. L. 86; die 12 Edelsteine auf dem Sogeion wiederum der Zodiakus II 112. 114; V. M. 124 f.; S. L. 87; das doppelte Gewebe des Sogeion (nach LXX 28<sup>16</sup>) II 111; V. M. 127 (über die Differenzen s. u.); die Erklärung zu LXX 28<sup>26</sup> (καὶ ἐπαθήσεις ἐν τῷ λογέον τῆς κοίτης ἐν δόλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν) II 116; V. M. 127 — 130; S. L. 89 (über die Differenzen s. u.). Das hagezithene Untergewand des Priesters — die Luft; die Blüten — die Erde; die Granatäpfel — das Wasser; die Glöckchen — Harmonie der Elemente II 119 f.<sup>3</sup>; V. M. 118 — 121; S. L. 84 — 85. 93 — 95; das πέταλον des Höhenpriesters II 121 — 124; V. M. 132 (Differenz s. u.); der Abschluß der ganzen Schilderung V. M. 133 — 135; S. L. 96 — 97 (fehlt in II).

Besonders charakteristisch ist in diesem Zusammenhang wiederum die Hineinziehung der Elementenlehre in die Deutung. Offenbar ist diese diesmal auf die Annahme von nur vier Elementen aufgebaut. Das hagezithfarbige Untergewand des Höhenpriesters mit den Blüten, Granatäpfeln und Glöckchen stellt die drei Elemente „unter dem Monde“ (V. M. II 121) dar; die Brust des Höhenpriesters mit dem Schulterkleid

1. ἀνθρον gegen den hebräischen Text LXX 28<sup>30</sup>.

2. tintinnabulum concordiam subumbrans elementorum II 120, also wieder die Lehre von der συμπάθεια.



repräsentiert den Himmel<sup>1</sup>. – Das ist für den Zusammenhang von Quaest. in Exod. II 107ff. um so bedeutsamer, als in dem Abschnitt unmittelbar vorher, wie eben nachgewiesen wurde, die Fünf-Elementenlehre grundlegend war. Man sieht das Geschiebe der Tradition!

Noch charakteristischer aber als die Übereinstimmungen sind die Abweichungen der parallelen Stellen. Besonders wichtig sind hier die verschiedenen Deutungen des *Sozeion*. V. Mos. (an einer Stelle) und de spec. leg. haben das ursprüngliche bewahrt. Spec. Leg. I 88 hat: „Dieser ganze Teil wird *Sozeion* (= Vernunft!) genannt und mit Recht, denn im Himmelsraum ist alles nach vernünftigen Regeln geordnet, unvernünftig ist dort überhaupt nichts“. Die Deutung wird beinahe wörtlich V. Mos. II 125 wiederholt.

Aber in Exod. II 111. 116 und V. Mos. 127 – 128 wird die in diesen kosmologischen Zusammenhängen stilwidrige Deutung<sup>2</sup> auf die menschliche Vernunft eingeführt und die Anordnung, daß das *Sozeion* *δεξαλὸν* (LXX 28<sup>16</sup>) sein soll, auf die doppelte Vernunft im Menschen, den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προπορευτικός* (die Formeln V. M. 127 = II 116) bezogen. Die Auslegung in V. M. sucht jene Stilwidrigkeit wieder gut zu machen, indem sie den doppelten Logos auch im ganzen Weltall nachweist und den Logos *ἐνδιάθετος* auf die Idealwelt, den *προπορευτικός* auf die Sinnenwelt bezieht, ein künstlicher und verschrobener Gedanke, der sich soweit ich sehe bei Philo sonst nicht wiederholt.

Serner werden in diesen beiden Quellen nun auch die Urim und Thummim (LXX *δήλωσις* und *ἀλήθεια*) mit den beiden Logoi in Verbindung gebracht, die *δήλωσις* auf den *λόγος προπορευτικός*, die *ἀλή-*

1. Eine merkwürdige Korrektur findet sich zu alledem II 120: *verum nimis accurate dixit, quoniam quattuor sunt elementa . . . siquidem a se ipso est motus animae, ut convenit dicere, maxime secundum philosophos ex Stoa(!)* Wenn ich recht verstehe, so wird hier das Seelische als fünftes Element behauptet und gar auf Grund stoischer Autorität (vgl. übrigens Plutarch, de E apud Delphos c. 13. Hier wird der Körper mit der Tetras verglichen, *οὗτις τὰς τρεῖς λόγους πᾶν σῶμα γένεσθαι εἰσφέρει*. Als fünftes Element tritt, um die *πεντάς* voll zu machen, die Seele hinzu). – Diese Korrektur stammt aber kaum von Philo, sondern wahrscheinlich von dem armenischen Übersetzer resp. seinem Vorgänger in der Philo-Übersetzung. Noch klarer tritt die (christliche) Korrektur des Übersetzers in der zweiten Hälfte von II 117 heraus. Der Redaktor führt nach der Deutung des pectus des Höhepriesters auf den Himmel fort: *ubi ergo, dixerit aliquis, o theologe, sit mundi caput, edoce nos*. Und dann wird das Haupt auf das sempiternum Verbum sempiterni Dei bedeutet und sogar Christus Dominus erwähnt!
2. Eine entsprechende Auslegung auch leg. III 118.

*theia* auf den *λόγος ἐνδιάθετος* bezogen!<sup>1</sup> Auch hier hat de leg. spec. I 89 die einzig stilgemäße Auslegung erhalten: „Durch die „Wahrheit“ deutet er an, daß die Lüge den Himmelsraum überhaupt nicht betreten darf, daß sie vielmehr durchaus in die irdischen Regionen(!) verbannt ist und in der Seele frevelhafter Menschen haust; durch die „Offenbarung“, daß die Geschoße am Himmel alle irdischen Vorgänge uns kund tun, die uns an sich vollkommen unerkennbar wären“<sup>2</sup>.

Endlich erweist sich auch der Schluß der Auslegung Exod. II 121 – 124, mit der Deutung des *πέταλον* als symbolum incorporeae intelligentiae bilisque formae materiae (d. h. der stilwidrigen Einführung des Gedankens an den *κόσμος νοητός*) als ein fremder, erst von Philo in die Quelle eingetragener Bestand. In de spec. leg. wird das *πέταλον* freilich überhaupt nicht behandelt. Aber V. M. II 131f. (vgl. § 116) finden wir eine völlig andere und viel einfachere Deutung<sup>3</sup>, vom *κόσμος νοητός* ist hier gar nicht die Rede. Den letzten Schluß des ganzen Passus haben V. M. 133 – 135 und S. L. 96 – 97 wiederum übereinstimmend erhalten: Es ziemt sich, daß mit dem Höhepriester (im Symbol) das ganze Weltall bei dem Eintritt ins Heiligtum vor Gott trete. Denn wer sich dem Vater der Welt zum Dienste weihet, muß unbedingt den vollkommenen Sohn (d. h. die Welt) zu seinem Fürsprecher haben<sup>4</sup>.

Auch an diesem Punkt kann also der Beweis erbracht werden, daß Philo eine ihm vorliegende – und zwar bereits jüdische – Quelle an drei Stellen seiner Werte übernommen und bald nach dieser bald nach jener Richtung überarbeitet hat. Aus einem Ver-

1. Noch eine weitere „philosophische“ (ethische) Erweiterung der „philosophischen“ Deutung bietet V. M. 130: Das *Sozeion* ist am Schulterkleid befestigt, weil das Wort nicht von den Werken getrennt werden darf: „Die Schulter ist nämlich das Symbol für Tatkraft und Wirken“. Ähnlich in Exod. II 108: Ora (das Schulterkleid) indicat labores honestos, quia pars est vestis sanctae (vgl. auch II 115!).
2. Die näheren Ausführungen § 90 – 92 über die Bedeutung der Himmelszeichen scheinen mir nicht zur ursprünglichen Quelle zu gehören. – Es scheint, als wenn Philo hier die ihm ursprünglich in diesem Zusammenhang vorliegende Lehre von der Heimarne abschwächt!
3. Das Diadem wird auf die Laien und Könige überragende Würde des Gottgeweihten gedeutet (vgl. de fuga 111), das *πέταλον* mit den heiligen Buchstaben auf die Anrufung Gottes.
4. De fuga 110f. ist etwas ähnliches angedeutet. Aber hier ist der Höhepriester der *προεβύτατος λόγος* selbst, der sich mit der Welt befreidet. – Vgl. quod d. s. immut. 31: die himmlische Welt, der jüngere Sohn Gottes.





gleich der drei Stellen — am besten ist sie in de leg. spec. erhalten, aber auch hier interpoliert und andererseits verkürzt — läßt sich die Grundschrift mit Sicherheit in ihrem geschlossenen Aufbau und einheitlichen Charakter wiedergewinnen. Sie stellt sich wiederum als ein interessantes Dokument der allegorischen Umdeutung der griechischen Bibel von dem Standpunkt genuin stoischer, kosmologischer Grundanschauungen dar.

Anhangsweise mag in diesem Zusammenhang noch eine Frage besprochen werden. Wir sahen, wie Philo resp. seine Quellen in der Lehre von den Elementen überall starken Schwankungen unterworfen war. In gewissen Partien seiner Schriften erscheint bei ihm die Annahme von fünf Elementen, während er selbst an vielen Stellen die Vierzahl als gegeben voraussetzt.

Die Annahme von fünf Elementen scheint aus altpythagoräischen Kreisen zu stammen. Ihr ältester Zeuge ist Philolaos in seinem doch wahrscheinlich echten Fragment<sup>1</sup>, bei Stobaios Ekf. I 10: *ἐν τῇ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί, πῦρ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ καὶ ἄ τὰς σφαίρας δλάς πέμπτον*. Auch die Platoniker Philippós von Opus, Xenokrates, Speusipp kennen bereits den Äther als fünften Grundstoff (Heinz, Xenokrates 68).

Aristoteles dagegen erfaßte den Äther dertart als eine von den vier Elementen geschiebene Qualität, daß man in seinem Sinne kaum mit Recht von fünf Elementarkörpern und von dem Äther als der πέμπτη οὐσία reden kann, wie Philo oder seine Quellen dies an zahlreichen Stellen tun<sup>2</sup>, obwohl diese Anschauung später auch unbefangenen dem Aristoteles zugeschrieben wurde<sup>3</sup>.

Am wichtigsten ist für uns die Erkenntnis, daß die Stoa<sup>4</sup> wahrscheinlich in ihren sämtlichen Vertretern die Annahme eines fünften Elementes ablehnt. Das Schlagwort πέμπτη οὐσία läßt sich bei ihnen

1. Vgl. über die Echtheit des Philolaosfragmentes Zeller I 287.
2. De sonn. I 21; in Genes. III 6 (vgl. I 64); q. rer. div. haer. 283 Aristotelisch gedacht ist übrigens in Genes. IV 6: quinta substantia immixta et pura sola (vgl. zur Sache in Exod. II 46).
3. Cicero, Acad. I 26; Aetios bei Diels Doxographi 336.
4. Für Seno und Chrysipp vgl. die Zeugnisse aus Alexander v. Aphrodisias bei Gronau, Poseidonios und d. jüd.-christl. Gesetzesgele 553. Für Poseidonios verweist Gronau auf Cicero de nat. deor. II 53, 84; de finib. IV 5, 12. Kleomedes 8, 15. — Für die Anschauung des letzteren kommt auch seine Definition des Welens der Gottheit in Betracht: *πνεῦμα νοερὸν καὶ πνοῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξοικονομεῖον*

nicht nachweisen. Das hat ja auch seinen Grund in der Sache selbst. Die Annahme einer rein geistigen Wesenheit des Äthers steht mit ihrer naturalistisch-monistischen Grundanschauung im Widerspruch; für sie blieben *αἰθήρ* — *πῦρ* — *πνεῦμα* wesentlich verwandte oder identische Qualitäten, höchstens daß innerhalb der Stoa eine Unterscheidung zwischen irdischem und himmlischem Feuer sich anbahnt.

Wenn also in Philos Umgebung die Lehre von den fünf Elementen so häufig auftaucht, so werden wir am ehesten auf den Einfluß neuerpythagoräischer Kreise schließen dürfen. Freilich in einem unserer ältesten Zeugnisse über die Neupythagoräer, dem des Alexander Polihistor bei Diogenes Laertios, finden wir die bestimmte Angabe, daß diese nur vier Elemente angenommen haben (VIII 25)<sup>1</sup>.

Später aber beginnen sich die Zeugnisse dafür, daß die Fünfelementenlehre bei den Neupythagoräern heimisch war, zu häufen. Eine ausführliche und feste Theorie über die fünf Elemente und ihr Verhältnis zu den fünf festen Körpern überliefert Aetios (Diels Doxographi 334) als Lehre der „Pythagoräer“: *κύβος = γῆ<sup>2</sup>, πυραμῖς = πῦρ, ὀκτάεδρος = ἀήρ, εικοσαεδρος = ὕδωρ, δωδεκαεδρος = ἡ τοῦ παντός σφαῖρα<sup>3</sup>* (Äther; vgl. die identischen Ausführungen Timaios Sokr. 8. 98 CE). In diesem Zusammenhang steht dann jedenfalls Plutarch de E ap. Delphos c. 11 p. 390 A. In Anlehnung an Aristoteles erfolgt hier die Behauptung von fünf Elementen: *τὸν δὲ πέμπτον <οἱ μὲν> οὐρανὸν οἱ δὲ πῶς(!)<sup>4</sup> οἱ δ' αἰθέρα καλοῦσιν, οἱ δ' αὖτὸ τοῦτο πέμπτην οὐσίαν, ἣ τὸ κύκλῳ περιφέρεσθαι μόνη τῶν*

*πάντων* (Stobaios Eklog. I p. 58 = [Plutarch] plac. philos. I 6. — Setzt die Definition der Seele: *Ποσειδώνιος· πνεῦμα ἐνθεμον εἶναι τὴν ψυχὴν* (Diog. Laert. VII 157); — der Geistirre: *ἄστρον δὲ εἶναι φησιν ὁ Ποσειδώνιος σῶμα θεῶν ἐξ αἰθέρος συνεστηκός* (Aetios Diodoros fragm. 32. Doxogr. Gr. 466).

1. Dabei bezeichneten sie das Feuer als *θεομὸς αἰθήρ*, die Luft als *πνεῦος αἰθήρ*, das Wasser als *παχὺς αἰθήρ*; die Seele als *ἀπόστασμα αἰθέρος(!)* καὶ τὸ *θεομὸν καὶ τὸ πνεῦμα . . . ἀδύνατον τε εἶναι αὐτὴν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀπ' οὗ ἀπόστασμα ἀδύνατον ἐστίν*. VIII 27f. Hier bahnt sich doch bereits wieder eine besondere Auffassung vom Äther an.

2. Vielleicht lassen sich die Kombinationen bis auf Xenokrates (Plato?) zurückverfolgen, s. Heinz Xenokrates 68f.

3. Vgl. ebenda: die Frage nach dem ersten Stoischein, aus dem Gott die Welt gebildet habe, beantwortet Pythagoras: *ἀπὸ πυρός καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου* (Diels Doxogr. 333).

4. Diese seltene Bezeichnung des fünften Elements erinnert an den hermetischen Skriptenkreis, in welchem neben den vier Elementen *φῶς* und *ζωή* als die höheren Wesenheiten erscheinen. Vgl. 3. B. Poimandres I 17.



σωμάτων κατὰ φύσιν ἔστιν. Daran schließt sich der Hinweis auf die mit den Elementen im Zusammenhang stehenden fünf regelmässigen Körper<sup>1</sup>, die wir eben als neupythagoräisch nachwiesen.

So kann es nicht wundernehmen, daß wir der Lehre von den fünf Elementen in einem merkwürdigen Zusammenhang begegnen, die uns wiederum in das neupythagoräische Milieu weist. Philostratos (Damis) in der vita Apoll. III 34 berichtet, daß die indischen Weisen den Apollonios gefragt hätten, wie viele Elemente es gäbe; und auf die Antwort „vier“ sei die Korrektur erfolgt: οὐ τετάρων, ἔφη ὁ Ἰάργας, ἀλλὰ πέντε. Das fünfte Element sei ὁ αἰθήρ, ὃν ἠγνοῦσθαι κοῖνὸν γένεον θεῶν εἶναι, τὰ μὲν γὰρ τοῦ αἰθέρος ἔκγοντα θνητὰ πάντα, τὰ δὲ τοῦ αἰθέρος ἀθάνατά τε καὶ θεῖα.

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang endlich die Ausführungen des Klemens über die Deutung des Kinderreims: βεδν ζαυ γρωμ πληκτων σφυξ (Stromat. V 46–48). Denn obwohl hier Klemens nur eine Deutung der vier Elemente (46.) sieht (βεδν = Wasser, ζαυ = Feuer, γρωμ = Erde, πληκτων = Luft), so fügt er ausdrücklich hinzu, daß das fünfte Wort σφυξ von einigen auf das Pneuma (πνευματικὸς τόπος), von andern auf den Äther gedeutet werde (V 48)<sup>2</sup>. Die Darlegungen des Klemens aber stammen wahrscheinlich aus neupythagoräischem Milieu<sup>3</sup>.

Und wie wir mit allen diesen Überlegungen in neupythagoräisches Milieu geführt werden, so weisen andere Beobachtungen wiederum vielleicht darauf hin, daß die Lehre von den fünf Elementen in Ägypten besonders heimisch gewesen sei. Beachtenswert sind hier die Ausführungen bei Diodor I 11f. Hiernach werden die fünf höchsten ägyptischen Götter mit den fünf Elementen zusammengebracht: πνεῦμα = Zeus – Ammon, πῦρ = Hephaistos – Ptah, τὸ ὕγρον = Nil, γῆ

1. Im folgenden (c. 12) werden dann die fünf Elemente mit den fünf Sinnen zusammengebracht. Dem Äther wird das Auge zugewiesen: αἰθερὸς δὲ καὶ φωτὶ (!) διὰ συγγένειαν διαλαμπρότης τῆς ὀφθαλμοῦ γίνεται κοῖναις ἐξ ἀπορῶν ὁμοιοπαθῆς καὶ σὺμπληρῆς. — Dgl. de defect. orac. 32. 427 CD; 33. 427 F; 36. 429 F. Eine ähnliche Kombination der vier Elemente mit den Bestandteilen des Körpers im hermetischen Fragment bei Stobaios Ekl. I 748.

2. Klemens hat seine Quelle also sehr nachlässig excerptiert.

3. Dgl. V 27–31 die Deutung der pythagoräischen Symbole, V 452 die Erwähnung des Ἀνδοκυδῆος ὁ Πυθαγορεὺς, V 47, die des Neanthes, eines Trägers pythagoräischer Überlieferung (vgl. V 501). Sollte die Stromat. I 70 erwähnte Schrift des Alexander Polihistor über die pythagoräischen Symbole die Quelle sein?

= Demeter (Kathor?); αἴψο = Athena (Meith v. Sais?)<sup>1</sup>. Bemerkenswert ist diese Aufzählung übrigens auch deshalb, weil hier das πνεῦμα ganz losgelöst von dem αἴψο als fünftes, höchstes Element erscheint.

Schließlich sei noch auf das Zeugnis der pseudaristotelischen Schrift περὶ κόσμου hingewiesen. Man glaubt ja jetzt vielfach unmittelbar hinter dieser Schrift Poseidonios zu erblicken. Daß das nur sehr cum grano salis gilt, zeigt unter andern auch ihre Elementenlehre mit der ausdrücklichen Polemik gegen die Stoa K. 2: οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστροων οὐσίαν αἰθέρα καλοῦμεν, οὐχ ὅς τινες διὰ τὸ πρῶτον οὖσαν αἰθεσθαι, πλημμυλοῦντες περὶ τὴν πλείστον πυρὸς ἀπηλλαγμένην δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφοροῦμένην, στοιχεῖον οὖσαν ἕτερον τῶν τεσσάρων ἀκρίστατον τε καὶ θεῖον<sup>2</sup>.

Es werden also in der Tat neupythagoräische Einflüsse<sup>3</sup> sein, die vielleicht unter Vermittlung einer verwilderten Stoa dem Philo oder seinen Quellen die Lehre von fünf Elementen zugetragen haben. Philo selbst gibt uns übrigens für die Geschichte ihrer Verbreitung einen bedeutsamen Fingerzeig, wenn er Quaest. in Exod. II 73 äußert: quam recentis vocant quintam essentiam. In seiner Umgebung war man sich bewußt, hier vor einer neu aufgefundenen Anschauung zu stehen.

### Kapitel III.

## Eine exegetische „Quelle“ in Legum Allegoriae I–III.

Deutlicher und deutlicher hat sich uns das Verfahren Philos in der Bearbeitung des ihm überkommenen Materials herausgestellt. Hinter seinen einzelnen Ausführungen steht fast überall eine komplizierte Überlieferungsgegeschichte. Auch da, wo er direkt umfangreiches profanes Gut hellenischer Philosophie überliefert, sehen wir fast überall, daß zwischen ihm und seinen griechischen Autoritäten das Medium älterer Quellen jüdischer Überlieferung steht. Man steht wieder und wieder vor dem

1. Dgl. Plutarch, Is. Osir. 40; de def. oracul. 36. 429 F werden die fünf Götter, welche die ägyptische Rheia gebär (der Ostristris der ägypt. Götter) ebenfalls mit der Fünfszahl der Elemente in Verbindung gebracht. — Mit dieser Umdeutung ägyptischer Götterlehre sind wir, wie es scheint, auf neupythagoräisch-hermetischem Boden.

2. In den parallelen Ausführungen des Areios Didymos (Doxogr. Graeci 465) finden sich diese Abweichungen von der joidischen Orthodoxie nicht (W. Capelle, Jahrb. f. d. Klass. Altert. VIII 537).

3. Dgl. auch Zeller<sup>4</sup> III 2, 1494.





Geschichte und Gerölle der Tradition, so daß es ganz unmöglich ist, hier mit einer einheitlichen Hypothese literarischer Abhängigkeit von einem bestimmten Autor durchzubringen und die Stellung Philos zu erfassen.

Was mögen das für Gewährsmänner oder Quellen sein, die hinter Philo stehen? Wir vergegenwärtigen uns, daß diese Autoritäten bei ihm ganz und gar in der Unbestimmtheit und der Anonymität bleiben. Vor allem ist das charakteristisch, daß Philo sich niemals auf literarische Quellen beruft. Die charakteristischen Formeln, mit denen er seine Traditionen einführt, hat bereits Bréhier p. 551. 2, 561 zusammenge stellt. Er zitiert mit einem *ἡκουσα* (de Abrah. 99 vita Jos. 151) oder mit *μέμνημαι* δὲ καὶ πρότερόν τινα ἀκούσας ἀνδρός οὐκ ἀμελῶς οὐδὲ δαδύμως τῷ μαθηματι προσεγενθέντος (de somn. II 115). Er führt seine Autoritäten mit *τινὲς φασιν* ein: in Gen. I 8 (nonnulli dixerunt), III 13 (quidam dixerunt); de plant. 52 (*τινὲς ἔφασαν*); leg. alleg. I 59 (*οἱ δὲ λέγουσιν*), in Gen. III 11 (multorum est sententia); in Exod. II 56 (nonnulli accipiunt)<sup>1</sup>.

Das alles deutet daraufhin, daß die philonischen Traditionen nicht auf eine frühere Literatur und eigentliche literarischen Quellen hinweisen. Andererseits hat sich das bei Philo übernommene Material schon jetzt als viel zu massenhaft erwiesen, als daß wir Philo gar zu ängstlich beim Wort nehmen und nur mündliche Reminiscenzen bei ihm annehmen dürften. Es gibt m. E. nur eine Annahme, die das vorliegende Rätsel zu lösen scheint: hinter Philo steht die Tradition eines Schulbetriebes; was er vielfach weitergibt sind teils mündliche Überlieferungen teils schriftliche Aufzeichnungen aus der Schule (*ἐπομνήματα, ἐπονημείσεις*). Einen so weiten Sinn werden wir den philonischen Formeln: *τινὲς ἔλεγον, ἡκουσα τινος λέγοντος* geben müssen. Wenn er in qu. rer. div. haer. 133 von dem *πολὺς καὶ ἀναγκαῖος λόγος* (s. o.), den er weder übergehen noch verlängern, vielmehr exzerpieren wolle, redet, so drängt sich diese Vorstellung förmlich auf. Philo gibt keine literarische Quelle weiter, sondern eben einen Logos, einen Lehrvortrag, den er natürlich nicht im Gedächtnis behalten kann, sondern den er sich einst in der Schule aufzeichnete.

Bréhier hat bereits in diesem Zusammenhange auf die ungemein wichtige Schilderung der Sekte der Therapeuten hingewiesen. Wir er-

1. Vgl. de spec. leg. II 147, wo *ἐν τῷ λόγῳ τοῦ ἀποστόλου* *ἐπὶ τῷ λόγῳ* finden sich übriges häufiger; vgl. das unten zu de ebriet. 33, de congr. erud. gratia 89, de somniis I 115 gefagte.

innern uns an diese Beschreibung ihrer feierlichen Zusammenkünfte, wie man dort Fragen aus dem Geleß aufwirft und sie zu lösen sucht, wie der Dorsieher seine „allegorischen“ Lehrvorträge hält, wie die übrigen in feierlichem Schweigen dabeisitzen und nur *νεύματα* und *βλέμματα* ihre Zustimmung kundgeben; wie dann der Vortrag mit dem Beifall der Anwesenden endet, der Dorsieher aufsteht, und den Hymnos singt, und die andern mit dem Refrain antworten (c. 10. II 483).

Mag Philo hier wirklich reale Verhältnisse schildern, oder mag er einige konkrete Tatsachen zu einem Idealbilde einer frommen Sekte erweitern, — auf alle Fälle spiegeln sich in dieser Schilderung gewisse Verhältnisse, unter denen er selbst lebte. Und wenn er nun von den Therapeuten (c. 3. II 476) berichtet: *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἰδέσεως ἀζηγγέται γενόμενοι πολλὰ μνήματα τῆς ἀλληγορουμένης ιδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τιτὼν ἀρχετύποις χρῶμενοι μιμοῦνται τῆς προαιδέσεως τὸν τρόπον* . . . . so dürfen wir diese Schilderung des Lehrbetriebes der Therapeuten getrost auf Philo und seine Umgebung übertragen. Aus einem solchen Milieu ist die philonische Literatur erwachsen.

Wir werden dann aber auch erwarten dürfen, daß sich die Abhängigkeit Philos von der Schule nicht nur auf die ausgehöbten exkursartigen Partien von spezifisch philosophischem Lehrgangst be- schränken, sondern daß sie sich mitten in seine zusammenhängenden allegorisch-exegetischen Ausführungen hinein erstrecken wird. Es kommt auf den Versuch an, das zu beweisen.

Im Anfang des 2. Buches der Legum Allegoriae erklärt Philo die Worte *ποιῶμεν αὐτῷ βοήθον* mit folgenden bemerkenswerten Ausführungen (§ 5): „Dem zweiten Menschen wird ein Gehülfe beigegeben, der erstens geworden (läßt uns ihm einen Gehülfen machen, heißt es), dann jünger ist als der, der den Gehülfen erhält. Denn zuerst schuf er den Nus, er wird aber seinen Gehülfen schaffen. Aber auch dieses hat eine physische Bedeutung. Denn die sinnliche Wahrnehmung (*αἰσθησις*) und die Affekte (*πάθη*) der Seele sind jüngere Gehülfen der Seelen. Wie sie nun helfen, wollen wir gleich sehen. Daß sie aber jünger sind, läßt uns jetzt betrachten. § 6. Wie nämlich nach den Besten der Ärzte und Naturforscher das Herz vor dem ganzen Körper vorweg gebildet zu sein scheint, nach Art des Fundaments oder des Kiels beim Schiffe, worauf dann der andere Körper gebaut wird — wie es denn auch nach dem Tode noch schlagen soll und so zuerst wird und zuletzt vergeht — so soll auch der führende Teil der Seele



das Ältere an ihr sein, der unvernünftige aber das Jüngere . . . Das unvernünftige aber ist die sinnliche Wahrnehmung und die aus ihr hervorgehenden Affekte und dann besonders, wenn sie nicht unsere Urteile (*κρίσεις*) sind<sup>1</sup>. Und jünger ist also dieser Gehirne und natürlich geworden. § 7. Und nun laßt uns das eben Aufgehobene betrachten, wie die Hirne sich vollzieht. Wie erfährt unser Nus, daß dies weiß oder schwarz sei, wenn er nicht als Gehirne das Sehvermögen gebraucht? wie, daß angenehm die Stimme des Zithersängers sei oder im Gegenteil mißtönend, wenn er nicht als Gehirne das Gehör braucht? wie, daß die Dürfte wohlriechend oder übelriechend, wenn er nicht als Bundesgenossen den Geruch hat? wie prüft er die Säfte, wenn nicht durch den Helfer, den Geschmack? wie wiederum das Weiße und das Raube, wenn nicht durch den Tastsinn? § 8. Es gibt aber noch, wie gesagt, eine andere Art von Gehirnen: die Affekte. Denn auch die Lust und die Begierde befördern die Dauer unseres Geschlechts, und die Betrübniß und die Furcht, welche die Seele quälen<sup>2</sup>, veranlassen sie, sich um alle Dinge zu kümmern, und der Zorn hat als Schutzwaße vielen sehr genügt u. s. f. Deshalb heißt es auch zutreffend, daß der Gehirne „ihm gemäß“ sei. Denn in der Tat ist dieser Gehirne dem Nus verwandt wie ein Bruder und Blutsverwandter. Denn einer Seele Teile und Erzeugnisse sind die sinnliche Wahrnehmung und die Affekte. § 9. Es gibt aber eine zweifache Art der Hirne, einerseits durch die Affekte, andererseits durch die sinnliche Wahrnehmung. Für jetzt wird er nur die erstere Art erzeugen. Denn es heißt: „Und Gott schuf noch aus der Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie zu Adam, zu sehen, wie er sie benennen würde . . . (Gen. 2<sup>19</sup>)“. Du siehst, wer unsere Gehirne sind, die Tiere, die Affekte der Seele. Denn nachdem es hieß: „Laßt uns einen Gehirne machen“, der ihm gemäß sei, wird hinzugefügt: „er schuf die Tiere“, da die Tiere unsere Gehirne sind.

Sowelt läuft der Faden gleichmäßig weiter. Jetzt aber wird der Zusammenhang durch eine kritische Bemerkung gegenüber dem Vorher-

1. Hier spielt Philo auf einen bekannten Schlußstreit innerhalb der Stoa an. Während die älteren Stoiker die *πάθη* ganz intellektuell als falsche Urteile betrachteten, sind diese nach Poseidonios nicht *κρίσεις*, sondern Erregungen der *δυνάμεις αλογoi*. Rhode *Πίρφη* II 324. M. Apelt Comment. philolog. Jen. VII 111. Vgl. noch q. d. sit immutab. 44: τὸ πάθος ὁρμὴ καλῆται, ἢ δειζόμενοι πρόωτον ἐρασάν εἶναι ψυχῆς κίνησιν.

2. Der Ausdruck *δάκρυον* τὴν ψυχὴν ist in Beziehung auf den Vergleich der *πάθη* mit den *θῆρια* gewählt.

gehenden selbstam störend unterbrochen. § 10. „Aber nicht im eigentlichen Sinne (*κατ'ὄνομα*), sondern uneigentlich (*καταχρηστικῶς*) werden die Tiere Gehirne genannt, denn freilich in Wahrheit erweisen sie sich auch als feindlich, wie bisweilen auch die Bundesgenossen<sup>1</sup> der Staaten Verräter und Überläufer werden, und bei Freundschaften die Schmeichler aus Gefährten Feinde werden“.

Dann aber fährt der Ergeet im alten Zusammenhang fort und erklärt die Ausdrücke Tiere des „Feldes“ und Vögel des „Himmels“. „Himmel und Feld“ in gleicher Weise (Gen. 3<sup>19</sup>) nennt er im allegorischen Sinn den Nus. Denn dieser hat wie ein „Feld“ zehntausendfältiges Gewächs und Gelproß und als „Himmel“ wiederum herrliche und göttliche und glückselige Naturen“. Hier haben wir also wieder eine vollkommen optimistische Beurteilung, doch nicht nur des Feldes und Himmels (des Nus), sondern auch der „Tiere“ des Feldes und der „Vögel“ des Himmels.

Dann folgt eine Erklärung, die der bisherigen Grundstimmung noch stärker widerspricht, wie der vorletzte Satz: § 11. „(Wilden) Tieren und Vögeln aber vergleicht er die Affekte, weil sie in ihrer ungebändigten und wilden Art den Nus anfallen, und weil sie nach Art der Vögel über den Verstand herfliegen. Denn scharf und unaufhaltsam ist ihr Angriff“.

Es bedarf eigentlich nur der Nebeneinanderstellung dieser Sätze, um die Mäße deutlich sichtbar werden zu lassen. Klar heben sich die Korrekturen von dem ursprünglichen Sinn der Deutung ab. Ursprünglich war hier die Notwendigkeit der Affekte für das menschliche Leben behauptet<sup>2</sup>. Die Tiere und Vögel sind Gehirne des Menschen, im Handumdrehen werden sie durch die Korrekturen zu Feinden gemacht,

1. Man beachte, wie hier der Versuch gemacht wird, zwischen verschiedenen Vorstellungen zu vermitteln. Das Stichwort „Bundesgenossen“ wird festgehalten, aber dann in sein Gegenteil verkehrt. Wir bewegen uns hier im allgemeinen auf dem Boden der mittleren Stoa und sollten daher etwa die Unterscheidung zwischen berechtigten *ὁφθαί* und unberechtigten *πάθη* erwarten, oder etwas vom Ideal der *μετανοήματα* (vgl. u. a. Cronau, *Poseidonios* u. d. jüd. christl. Genesisegeße S. 254). Aber von alledem liegt hier nichts vor, die Übergänge sind hart und plötzlich.

2. Vgl. übrigens eine ähnliche Ausführung Quæst. in Gen. II 27: Justus ille intellectus habitans in corpore velut in arca, habet etiam bestias et animantia; non tamen privata illa quae mordeant ac laedant, sed ut ita dixerit quispiam, generalia (generativa?) seminis atque originis rationem habentia; quoniam sine his nequit anima in cor-





die wie wilde Tiere den Nus anfallen und wie Raubvögel über den Verstand herfliegen.

Im folgenden finden wir dann eine Reihe von Doppeldeutungen, die als natürliche (*φυσικῶς*) und ethische eingeführt werden, wiederum ein Beweis, daß hier von Philo ältere Quellen zusammengearbeitet sind. Das *ἐκλάσεν* *ἔτι* (Gen. 2:19), das in Beziehung zu Gen. 1:24 gesetzt wird (§ 12), wird „ethisch“ gedeutet auf die unerlöschliche Zeugungskraft der *καρία*, mit der also hier die *πάθη* schlechthweg in Beziehung gebracht werden. *φυσικῶς* aber ist die Deutung, daß Gen. 1 das Genus, Gen. 2 die Einzelwesen geschaffen werden; genau so verhalten sich auch die beiden Menschenerschöpfungen in den beiden Kapiteln (§ 12–13). Soweit ich sehe, setzt keine dieser beiden Deutungen die oben ausgehobenen Ausführungen fort, weder die Betrachtung der *πάθη* als schlechthin böse, noch der Hinweis auf den *κόσμος νοητός*. Letztere Behauptung wird aus den weiteren Erörterungen deutlich werden.

Im folgenden erregt Philo die Erzählung, daß der Mensch den Geschöpfen allen Namen gegeben habe. Schon *οἱ παρ’ Ἑλλήνων φιλοσοφούντες*<sup>1</sup> haben gesagt, daß die ersten Weisen den Dingen die Namen beigelegt haben. Moses weiß es besser, der diese Tat „dem“ ersten Menschen zuweist (§ 14–15).

Daneben schließt sich eine zweite „ethische“ Deutung (§ 16) an den Wortlaut „*ἰδεῖν, τί καλέσει αὐτά*“ an. Das *τί καλέσει* wird gedeutet im Sinn von *διὰ τί καλέσει* (warum er sie herbeirufen werde!). Gott will wissen, wie der Nus die Dinge einschätze. Notwendig sei der Mensch an die *πάθη*<sup>2</sup> gebunden: *ὅσον ἡδονῇ χρῆσθαι δεῖ τὸ γερονός*<sup>3</sup>. . . . *χωρὶς γὰρ ἡδονῆς οὐδὲν γίνεται τῶν ἐν τῷ θνητῷ γένει*. Aber es komme darauf an, ob der Nus das zum Leben Notwendige *ὡς ἀγαθά* oder *ὡς ἀδιάρκοα* gebrauche (§ 16–18). Hier befinden wir uns also ganz und gar im Zusammenhang der oben begonnenen Aus-

pore apparere. Hier folgt dann eine Unterscheidung: porro insipientis anima usurpat omnia venenosa ac mortifera, sapientis vero illa, quae commutantur ferarum naturam in domesticam.

1. Über eventuelle Beziehungen zu Poseidonios s. M. Apelt 124. — über solche zum Neupythagoräismus vgl. u. II. Buch, Kap. 4.

2. *ὅτι κατέθενται τὸ θνητὸν ἐξ ἀνάγκης πάθειναι*. — Das folgende *καρία* paßt gar nicht in den Zusammenhang. Daß der Mensch notwendig schlecht sei, soll hier gar nicht gesagt werden, sondern nur daß er der *πάθη* im rechten Sinne sich bedienen solle!

3. Gewisse Parallelen in andern Teilen der Werke Philos werden weiter unten ihre Beprechung finden.

führungen<sup>1</sup> über den Gehülfscharakter der *πάθη* für das menschliche Gesamtleben.

Dann geht die Deutung über zu der Erzählung von der Erschaffung des Weibes. Der Bericht von der Adam weggenommenen Rippe kann unmöglich wörtlich verstanden werden. Es muß die Art, wie das Weib geschaffen wurde, allegorisch verstanden werden. Die *πλευρά*<sup>2</sup> bedeuten *δυνάμεις* der Seele § 19–21. Diese *δυνάμεις* der Seele werden aufgezehrt (§ 22–23) und dabei eine annähernd stoische Psychologie<sup>3</sup> (*ἔξις, φύσις, ἄλογος ψυχὴ* mit *φαντασία* und *δομὴ*)<sup>4</sup> hier sollte auch *αἰσθησις* stehen<sup>5</sup> *διανοητικὴ* und *λογικὴ δυνάμεις*)<sup>6</sup> entwickelt. Zu diesen *δυνάμεις* gehört die *αἴσθησις*, und um deren Schöpfung handelt es sich jetzt; *οὐδὲν γὰρ ἄλλο νῦν ἐπορίζεται ἢ γένεσιν τῆς κατ’ ἐνέργειας* (s. u.) *αἰσθησις*. Dies geschieht *πρὸς συμπλήρωσιν τῆς ὅλης ψυχῆς καὶ πρὸς τὴν τῶν ἐποκειμένων ἀντίληψιν* (§ 24)<sup>6</sup>.

Nun aber, mit dem Beginn von § 25 werden wir plötzlich in eine ganz andere Gedankenwelt versetzt. Philo behandelt hier den Zug der Erzählung, daß das Weib geschaffen wurde *ὅταν ἐπινόησεν ὁ νοῦς* (Adam). Und jetzt hören wir einen Lobpreis von der Selbstständigkeit und der Selbstgenügsamkeit des Nus, § 25–30. Wenn der Nus schläft, erwacht das Sinnenleben der Menschen, wiederum wenn er erwacht, verlißt das Sinnenleben. Wenn wir etwas genau mit

1. Der § 18 dagegen, in welchem die *πάθη* (nicht als Affekte, sondern) als Säfte in scharfem Gegensatz gegen die Tugenden erscheinen, und in dem es sich nicht mehr um die Beschränkung der *πάθη* auf das Notwendige, sondern um die Entfcheidung zwischen Tugend und Laster handelt, gehört nicht mehr in diesen Zusammenhang.

2. Vgl. Quacst. in Gen. I 25: Virtutem etiam ac vigorem aliqui costam nuncupant, unde et pugilem validae costae vocant apprimere robustum. Wörtlich wiederholt Leg. Alleg. II 21.

3. Dieselbe Darlegung gibt Philo noch einmal in einer sehr viel breiteren Form q. d. s. immut. 35–46, hier ebenfalls sichtlich als einen Exkurs. — Es liegt hier und dort sicher eine gemeinsame Quelle zu Grunde.

4. Vgl. q. d. s. immut. 41: *αἰσθησις, φαντασία, ὁμιλία*. — Darüber, daß § 22 *φαντασία* und *δομὴ* auch den Tieren zugeschrieben werden, soll unten im Zusammenhang geredet werden.

5. In der Parallele q. d. s. immut. 45 ist nur *δυνάμεις* als höchste und besondere Qualität des Menschen erwähnt, der *ἐνταύθα λογικὴ δυνάμεις* stammt von Philo, der ständig *νοῦς λόγος αἰσθησις* als Teile der menschlichen Seele nennt. — Bei der Unterscheidung von *δυνάμεις* und *λόγος* konnte sich Philo etwa an Plato Sophist. 263E (*δυνάμεις* die innere Rede des Geistes) anlehnen.

6. Vgl. Quacst. I 25: Ad mentem (d. h. allegorisch genommen) vero vir est symbolice intellectus et huius costa una virtus sensitiva.



dem Nus begreifen wollen, gehen wir in die Einsamkeit, verschließen die Augen, verstopfen die Ohren, entledigen wir uns der Sinne (§ 25). *οὐκ οὖν ἢ τε τῶν αἰσθήσεων ἐγρήγορος ὕπνος ἐστὶ (τοῦ) νοῦ ἢ τε τοῦ νοῦ ἐγρήγορος ἀπραξία τῶν αἰσθήσεων, καθάπερ καὶ ἡλίον ἀνατείλαντος μὲν ἀφανῆς αἱ τῶν ἄλλων ἀστέων λάμψεις, καταδύοντος δὲ ἐκδηλοὶ (§ 30).* — Mit diesen Ausführungen sind wir in der Tat in einer andern Welt. Eben sollte die Schöpfung Eos „der Sinnlichkeit“ als einer notwendigen und gegenseitigen Ergänzung des Nus (*συμπλήρωσις τῆς ὅλης ψυχῆς*) geschildert werden; die Sinne wurden als Bundesgenossen des Nus aufgefaßt, und nun hören wir, der Nus arbeite und wirke am kräftigsten, wenn er sich dem Sinnesleben total verschließen! Auch das ist deutlich spürbar und erkennbar: in diesem Abschnitte (§ 25–30) redet Philo selbst<sup>1</sup>. Wer ihn nur etwas kennt, sieht, daß hier die Eigentümlichkeit seines Denkens zum Ausdruck kommt. Doch jetzt (§ 31) folgt, nunmehr unter wörtlicher Anführung der Genes-Stelle „*ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκτασιν ἐπὶ τὸν Ἀδάμ καὶ ὕπνωσεν*“ eine zweite Erklärung des Schlafes des Adam. „Denn die „Erfaste“ und der Wandel (*τροπὴ*) des Nus ist dessen Schlaf. Er entweicht (*ἐξίσταται*), wenn er sich nicht mit den Dingen [Gegenständen der Vernunft?]<sup>2</sup>, die an ihn herantreten, beschäftigt, und wenn er in dieser Weise nicht wirksam ist, dann schläft er“.

Daß das eine ganz andre Art der Erklärung ist, liegt auf der Hand. Vorher war es als ein Mangel für den Nus betrachtet, wenn das Sinnesleben der Menschen erwacht. Jetzt wird in Anknüpfung an § 24 einfach gesagt, daß der Nus schlief, als die *αἰσθήσεις* κατ' ἐνέργειαν ihm noch nicht gegeben war.

Und diese Auslegung, die wir hier nur vermutungsweise erschließen konnten, bietet Philo nun tatsächlich (ein starker Beweis für das Recht der Korrektur) in der parallelen Erörterung der Quaest. in Gen. I 24:

Somnus enim in se proprie ecstasis est, non ea quae prior est amentiae, sed secundum sensuum solutionem ab-

1. Vgl. 3. B. die genaue Parallele de migrat. 190f. Von welcher Quelle Philo auch hier bei der Wiedergabe seiner persönlichen Meinung abhängig ist, soll weiter unten erörtert werden.

2. ὅταν μὴ παραμαρτεῖται τὰ ἐπιβάλλοντα αὐτῷ [νοητά]. Ich vermute, daß νοητά ein Einschub des Philo ist. Ursprünglich stand hier der einfache Satz, daß der Nus schläft, wenn er sich seiner Wahrnehmungen (τὰ ἐπιβάλλοντα) bemächtigt, weil er wegen des Mangels der *αἰσθήσεως* τὰ ἐποκειμένα (§ 24) nicht in sich aufnehmen kann.

sentiamque consilii. Tunc enim sensus recedunt a sensibus et intellectus abest a sensibus, non roborans nervos eorum neque praestans motum illis quoque, qui usum operationis sortiti sunt, abductis a sensibus.

Mit Hülfe der Quaestiones gelingt es uns also, den von Philo zerrißenen Zusammenhang zwischen § 24 und 31 wieder herzustellen und einen geschlossenen Gedanken zu gewinnen: die (notwendige) Ergänzung und Vollendung des Nus durch die Sinnlichkeit.

Mit dem letzten Satz von § 31 beginnt! Philo wieder selbst zu reden und deutet nun das *ἐξίσταται* nicht auf die einfache Untätigkeit der Seele, sondern auf die von Gott gesandte Erfaste. Er verweist mit Nachdruck und unter Geltendmachung persönlicher Erfahrung bei dem Gedanken, daß der Mensch diese Erhebung des Sinnes sich nicht selber mache, sondern von Gott schenken lassen müsse, welcher durch seine Gnade der Seele τὸ γλυκὺ νῆμα einträufle (§ 32–34).

Dann, mit § 35 sind wir wieder beim Thema. „Gott nahm eine von seinen Rippen“, d. h. er nahm diese nicht etwa weg, sondern er faßte sie gerade ins Auge: nämlich die *αἰσθητικὴ δύναμις τοῦ νοῦ*. Es gibt eine doppelte Art von *αἰσθήσεως*. Die eine ist κατ' ἐξῆν, die andere κατ' ἐνέργειαν<sup>3</sup>. Die eine war dem Nus von Anfang an anerschaffen, die letztere entsteht jetzt! „ἀνεπλήρου δὲ σώζα ἀντ' αὐτῆς“, d. h. er vollendete die *αἰσθήσεως* κατ' ἐξῆν zur *αἰσθήσεως* κατ' ἐνέργειαν. Und so schuf er das Weib<sup>4</sup>. Denn der Nus ist der Mann, die *αἰσθησεως* das Weib (§ 35–39)<sup>4</sup>. — Nun führt Gott das Weib dem Adam zu, denn er weiß, daß die zur Aktualität erhobene Sinnlichkeit *ἀναγκάσκειν δεῖ τὴν κίνησιν αὐτῆς καὶ ἀντίληψιν ἐπὶ νοῦν* (§ 40). Der Nus erkennt seine Verwandtschaft mit der Sinnlichkeit, sie ist „Bein von meinem Bein“, d. h. *δύναμις ἐκ τῶν ἐμῶν δυνάμεων* (denn in den

1. εὖ δὲ τὸ φάναί, ὅτι ἐξίσταται, τοῦτο δ' ἐστὶ τρέπεται, οὐ παρ' ἐαυτὸν, ἀλλὰ παρὰ τὸν ἐπιβάλλοντα τὴν τροπὴν . . . θεόν. Es ist ganz deutlich, Philo denkt bei dem *ἐξίσταται* an die religiöse Erfaste und bereitet in § 31 a den Übergang durch das eingeleitete *νοητά* (s. o.) vor.

2. Vgl. bereits oben § 24 das Auftauchen dieses Schlüsselwortes.

3. Dazu und zu allem Folgenden vgl. die Parallele Quaest. I 37: Ad mentem vero mulier est symbolice sensus et vir intellectus. Porro ex necessitate tangit sensus sensibilia. Medio vero sensu res transmittuntur etiam in mentem; nam movetur sensus ab objecto, intellectus autem a sensu (s. u. die Parallele Alleg. I 28ff., u. vgl. auch de opific. 165).

4. Vgl. noch § 38: ἐν μὲν τῷ θρόνῳ ὁ νοῦς, ἐν δὲ τῷ πάγειν γυναικὶ; τρόπον ἢ αἰσθησεως ἐξενάσεται.





„Knochen“ liegt die Kraft). (§ 41) „Sie ist Fleisch von meinem Fleisch“, d. h. πάθος ἐκ τῶν ἐμῶν(!) παθῶν. Denn alles was die Sinnlichkeit erfährt (πάσχει), das erduldet sie (ἐπομένει) nicht ohne den Nus. πῆλὴ γὰρ οὗτος ἐστιν αὐτῇ καὶ θεμέλιος ὃ ἐπεσείδεται. — Weiter heißt es (§ 42): τοῦτο „νῦν“ ὁρατὸν. Denn die Sinnlichkeit bewegt sich immer in der Gegenwart. Der Nus aber umfaßt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. „παύτη καὶ κληθήσεται νυνί. ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός λαμβάνεται αὐτῇ“ (§ 44). Das Demonstrativpronomen steht, weil es sich hier um die bestimmte Dynamis, um die αἰσθηαὶς καὶ ἐνέργειαν handelt<sup>1</sup>. „Diese aber stammt aus dem Nus. Denn sie wurde aus der im Nus der Anlage nach vorhandenen Sinnlichkeit durch Anspannung gestaltet (ἐτάθη), auf daß sie Aktualität gewönne, so daß also auch diese zweite, die in Bewegung versetzte (Sinnlichkeit) aus dem Nus entstanden ist“ (§ 45).

So weit ist alles einheitlich und klar. Aber nun folgt wieder eine unvermittelt und mit erstaunlicher Schroffheit einsetzende polemische Wendung (§ 46): μάταιος δὲ ὁ νομίζων πρὸς τὸν ἀληθῆ λόγον ἐκ τοῦ νοῦ τι συνόλωσ γεννάσθαι ἢ ἐξ ἑαυτοῦ. Der Rahel, die ihn bat „δός μοι τέκνα“ (Gen. 30<sup>1</sup>), hat Jakob einst geantwortet „μὴ ἀπὸ θεοῦ ἐγὼ εἶμι. Denn der Nus ist keines Dinges Ursache. Gott ist es, der zeugt (§ 46—47). Dorthat aber war doch ganz unbefangen davon die Rede gewesen, daß das Weiß, die Sinnlichkeit, aus dem Mann, dem Nus, entstanden sei. Nun schließen sich die Gedanken von der Urheberschaft des Nus und der Schöpfung Gottes ja nicht geradezu aus. Aber auf die Art, wie diese beiden Gedanken hier unvermittelt neben einander treten, kommt es hier an. Dorthat hatten wir eine unbefangene profan-physiologische Betrachtung, jetzt mit einem Male, so scheint es, nimmt ein Theologe das Wort. Wer aber Philo kennt, weiß, daß dieser Gedanke von der Alleinwirksamkeit Gottes geradezu sein Lieblingsgedanke ist. Er ist es selbst, der in § 46—48 redet.

Im folgenden wird dann Gen. 2<sup>24</sup> „er wird seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen“ — auf den Nus gedeutet, der seinen Vater, Gott und seine Mutter, die ἀρετή und σοφία θεοῦ verläßt und sich der Sinnlichkeit hingibt. „Denn wenn das Bessere, der Nus sich dem Schlechteren, der Sinnlichkeit eint, so löst

1. Zu der Aufzählung der δυνάμεις und ἐξέως der Seele λογική, ηρωτική, γυναική, αἰσθητική s. o. das zu § 21f. Gesagte. Auch hier könnte Philo (besonders die Betonung der λογική δυνάμεις) die Formulierung im einzelnen re-touchiert haben.

er sich in das Schlechtere, die Art des Fleisches (τὸ γένος τῆς σαρκός), die Sinnlichkeit, welche die Leidenschaften veruracht, auf. Wenn aber das Schlechtere, die Sinnlichkeit dem Besseren, dem Nus sich eint, dann ist sie nicht mehr Fleisch, sondern beide sind Nus (§ 49—50). — Im großen und ganzen werden wir auch hier den Geist der alten Auslegung erkennen. Es mag im einzelnen hier von Philo retouchiert sein. Der fremde Begriff σάρξ ist durch die Gegeße der Genesissstelle veranlaßt. Aber man beachte wohl, daß hier die Sinnlichkeit (τὴν παθῶν αἰτίαν αἰσθησάν wie oben § 6 τὰ ταύτης ἐργονα πάθη) nur als das relative Schlechtere erscheint und inskande ist, sich mit dem Nus zu einer geistlichen Einheit zu verbinden.

§ 53 wird der Zustand der Nachtheit (Gen. 2<sup>25</sup>) auf die sittliche Indifferenz des kindlichen Zustandes gedeutet: γυμνός ἐστιν ὁ νοῦς ὃ μὴτε κακία μὴτε ἀρετῇ ἀμπεχόμενος. — Dann aber hören wir § 54 plötzlich, daß die Seele in dreifachem Sinne nach genannt werden kann; sie kann nach sein im Sinn der Nachtheit von aller Bosheit § 54—59, oder im Sinn der Nachtheit von aller Güte § 60—63. Und nach diesen langen, echt philonischen Exkursen heißt es § 64: τὴν γυμνωσὶς ἐστιν ἡ μέση, καθ' ἣν ὁ νοῦς ἀλόγος ἐστὶ μὴτε ἀρετῆς ποῦ μὴτε κακίας μετέχων. Davon sei in diesem Fall die Rede. Hier haben wir also die Rückkehr zu § 53.

Außerordentlich schwierig ist die Analyse des Gedankenganges im Folgenden. Ganz ähnlich wie im Vorhergehenden behauptet Philo, das οὐκ ἡσχύνοιντο (im Zustande der Nachtheit) könne dreierlei bedeuten: τὰ κατὰ τὸν τόπον ἐστὶν ἀνασχυντία, αἰδώς<sup>2</sup>, τὸ μὴτε ἀνασχυρτεῖν μὴτε αἰδεῖσθαι. Nun urteilt er zunächst von dieser dritten Möglichkeit der sittlichen Indifferenz: περὶ οὗ νῦν ἐστιν ὁ λόγος. ὃ γὰρ μηδέτω κατὰληπν ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ λαβὼν οὔτε ἀνασχυρτεῖν οὔτε αἰδεῖσθαι δύναται. Dennoch aber redet er unmittelbar darauf des längeren (§ 66—67) über die ἀνασχυρία, von welcher doch eben nicht die Rede sein sollte. Ich kann mir das nicht anders erklären,

1. Dielem Exkurs über die dreifache Bedeutung der γυμνώτης werden wir weiter unten noch vielleicht den Zusammenhang, aus dem er ursprünglich stammte, nachweisen können (s. u.).

2. Wie Philo das οὐκ ἡσχύνοιντο sogar in bonam partem gedeutet haben will, ist nicht ganz klar. Er übersetzt vielleicht: „sie brauchen sich nicht zu schämen“. Eine solche Deutung muß er, wie aus dem folgenden hervorgeht, in der Tat gemacht haben.



als daß er hier eine ältere Deutung des *οὐκ ἡσχύνοντο* auf sittliche Indifferenz mit seinen eigenen Zusätzen verarbeitet<sup>1</sup>.

Noch schwieriger wird der Gedankenzusammenhang von § 68 an. Namentlich ist der erste hier folgende Satz schwer verständlich. Wir tun am besten, ihn vorläufig einmal zu überschlagen und die folgenden einigermaßen klaren Äußerungen des Philo ins Auge zu fassen. Die größte Sünde, so führt Philo aus, ist die, seinen eignen Verstand oder Sinn für zureichend zu halten: *μὰ τὸν ἀληθῆ λόγον θεὸν οὐδὲν οὕτως αἰσχρὸν ἡγούμεναι, ὥς τὸ ὑπολαμβάνειν, ὅτι νοῶ ἢ ὅτι αἰσθάνομαι. ὁ ἐμὸς νοῦς αἴτιος τοῦ νοεῖν*; Don dieser Sünde der *ὑπbris* waren die ersten Menschen frei. „So lange sie nun nicht sind, der *Ἄνθρωπος* zu denken, die Sinnlichkeit zu empfinden, *οὐδὲν ἔχοντες αἰσχρόν*“. Also haben wir in diesem Zusammenhang (§ 68 – 70 Anfang) die oben bereits erwähnte Deutung des *οὐκ ἡσχύνοντο* in bonam partem. So möchte ich den Satz, mit dem diese Ausführungen beginnen (§ 68), folgendermaßen übersetzen. „Weshalb nun, da es doch viele Taten der Bosheit gibt, erwähnt (die Schrift) nur das eine, das schimpfliche Verhalten (*τοῦ κατὰ τὸ αἰσχρόν*) und sagt: sie brachten sich nicht zu schämen (also = *οὐδὲν ἔχοντες αἰσχρόν* § 70), und sagt nicht, sie taten kein Unrecht, sündigten nicht, frevelten nicht?“<sup>2</sup> Dann schließt sich der Gedankengang § 68 – 70 eng zusammen. Und wir haben in diesen Ausführungen echtestes philosophisches Gut zu erblicken: So lange *Ἄνθρωπος* und Sinnlichkeit noch nicht erwacht sind, haben sie den eigentlichen Kardinalfehler noch nicht begangen, daß sie sich die Ehre zusprechen, die Gott gebührt. Das ist das eigentliche schimpfliche (*τὸ αἰσχρόν*), und weil sie die *αἰδώς* Gott gegenüber haben, brauchen sie sich nicht zu schämen. Und das wird in demselben Zusammenhang ausgesprochen, in welchem das Erwachen und das gegenseitige Sich-Finden von *Ἄνθρωπος* und Sinnlichkeit als etwas Großes gefeiert wird!

Wo aber ist bei alledem die alte Auslegung, die Deutung des *οὐκ ἡσχύνοντο* auf die sittliche Indifferenz geblieben, die oben nur mit einem Satze angedeutet war? Ich vermute, daß sie sich in § 71 B, allerdings zum Teil von Philo überarbeitet fortsetzt. Oben war gesagt: *ὁ γὰρ μηδέποτε κατέληπεν ἀγαθὸν ἢ κακοῦ λαβὼν οὔτε ἀνασχοντῶν οὔτε αἰδεῖσθαι δύναται*. Daran könnten sich die Ausführungen in § 71 anschließen. Denn hier ist nur noch am Beginn von dem

1. Daß wir in § 66 – 67 philonische Lieblingsgedanken haben, braucht kaum bewiesen zu werden.

2. S. die Korrektur von Cohn (*οὐκ*) *οὐκ ἡδύκον* nach Arm.

Lieblingsgedanken des Philo, der religiösen Kardinalsünde der Vermessenheit (*ὑβρις*), die Rede. Dann aber wird gesagt, daß, nachdem Vernunft und Sinnlichkeit aufzufassen (*καταλαμβάνειν*) beginnen, *ἐνδεήσονται ἐνδεείᾳ καὶ μωρίᾳ πολλὰς χρόνους μάλλον ἢ ἐγναυόσῃ ἐπιστήμῃ*. So etwas könnte im ursprünglichen völlig überwucherten Zusammenhang gestanden haben. Auch dem Gedanken: *ὅτε μὲν γὰρ ἡ αἰσθησις κρατεῖ, ὁ νοῦς ἡνδραπόδισται μηδὲν προσέχων νοητῶ*, sind wir bereits oben begegnet und haben ihn, wenn auch zögernd, dem quellenmäßigen Zusammenhang zugeprochen<sup>1</sup>.

Mit voller Sicherheit wird es nicht gelingen, hier überall Neues und Altes zu scheiden. Es scheint als wenn Philo mit § 66 – 70 Anfang die alte Auslegung unterbrochen hat. Sicher ist, daß er in diesem Abschnitt im wesentlichen seine eigenen charakteristischen Gedanken vorträgt und von der alten Auslegung nur noch sehr wenig hat stehen lassen.

Und nun folgt das Allermertwürdigste. Die Schlange wird im Folgenden auf die Lust (*ἡδονή*) gedeutet<sup>2</sup>, und wir lesen jetzt folgende Ausführungen. „(§ 71) Nachdem die zwei vorher geworden waren, *Ἄνθρωπος* und Sinnlichkeit, und diese in dem oben angegebenen Sinn nicht waren, so ist es notwendig, daß als dritte die Lust vorhanden sei, um die beiden zusammenzuführen zur Erfassung der vernünftigen und der sinnlichen Welt. Denn weder vermöchte der *Ἄνθρωπος* ohne Sinnlichkeit ein Lebewesen oder eine Pflanze, Stein, Holz oder überhaupt einen Körper zu erfassen, noch die Sinnlichkeit ohne den *Ἄνθρωπος* die Wahrnehmung sich anzueignen. (§ 72) Da nun jedoch beide zur Erfassung der Objekte zusammenkommen mußten, wer hat sie zusammengeführt, wenn nicht als drittes das Band des *Ἔρος* und des Begehrens unter der Herrschaft und dem Regiment der Lust, die die Schrift symbolisch Schlange nannte?!

1. Der merkwürdige Schlusssatz: *ὅτε δὲ ὁ νοῦς κρατεῖ, ἡ αἰσθησις ἀποκρατεῖται μηδενὸς ἀνέλεγγον ἔχουσα αἰσθητῶ*, – sieht allerdings sehr philonisch aus. Was wir hier haben, ist eine Theorie der *Ἔστις*.

2. Vgl. Quæst. I 47: Verum optime habet et rationem allegoriae hic ordo: quoniam serpens symbolum est cupiditatis, . . . et mulier sensus, vir autem intellectus. Aber von der oben vorgetragenen günstigen Auffassung der cupiditas findet sich dort keine Spur. Noch deutlicher I 51. Hier führt Philo zunächst die einsache (ältere) Deutung an, daß die Schlange wirklich die Schlange sei. Dann aber heißt es: *Mihi tamen videtur sic dictum fuisse ob prunitatem ad vitium cuius symbolum est. Vitium autem dico concupiscentiam*. – Das ist Philos eigentlichsste Meinung. S. übrigens noch de opif. 165.





(S 73) Sehr vortrefflich hat der weisebildende Gott die Ordnung geschaffen. Zuerst den Mus, den Mann, das Älteste im Menschen, dann die Sinnlichkeit, das Weib, dann in der Reihe die dritte, die Lust. D. h. nur dynamisch betrachtet ist ihr Alter verschieden, wenn man es mit dem Verstand betrachtet, der Zeit nach sind sie gleichartig. . .

„(S 74) Es wurde aber mit der Schlange die Lust aus folgendem Grunde verglichen. Viel gewunden und mannigfaltig, wie die Bewegung der Schlange, ist nämlich auch die der Lust. Zunächst sind zunächst ihre Windungen. Denn sowohl durch das Sehvermögen werden die Lustgefühle ins Dasein gerufen wie auch durch das Gehör und durch den Geschmack und durch den Geruch und durch den Tastsinn. Die heftigsten und wahrhaft kräftigen (Lustgefühle) aber bietet der Verkehr mit den Frauen, der geeignet ist, die Schaffung eines gleichen Wesens sich vollziehen zu lassen. (S 75) Doch nicht deswegen allein nennen wir die Lust mannigfaltig, weil sie sich um alle nicht vernünftigen Teile der Seele schlingt, sondern auch deshalb, weil sie bei jedem einzelnen Teil vielfältig verschlungen ist. Alsogleich entstehen durch das Sehvermögen mannigfache Lustgefühle: Malerei und Plastik und alle die andern kunstvollen Schöpfungen, welche kunstgemäß das Auge ergötzen. Wiederum die Verschiedenheiten der fruchttragenden, sprossenden und blühenden Gewächse, die vielfältigen Wohlgestalten der Lebewesen! Ebenso ergötzt das Ohr die Flöte, die Zither, jegliche Art von Instrumenten, die harmonischen Töne unvernünftiger Tiere, der Schwalben, Nachtigallen und der andern, welchen die Natur die musischen Künste geben, die wohlklingende Stimme der vernünftigen Wesen, der Zithersänger, (und) derer die in Komödie und Tragödie und der übrigen Schauspielkunst gewandt sind. (S 76) Was aber soll man von den Lustgefühlen des Magens lehren?! Denn so viele Unterschiede es gibt von vorhandenen angenehmen Säften, die die Sinnlichkeit erregen, so viele Arten von Lustgefühlen gibt es. Wird denn nun nicht gebührend die Lust, die etwas Bunt ist, mit dem bunten Tier, der Schlange, verglichen?“<sup>1</sup>

Man ist an mancherlei Überraschungen bei Philo gewöhnt. Aber

1. Interessante Parallelen zum Thema von der „Bunttheit“ und Vielgestaltigkeit der Lust bei Jamblichos vit. Pyth. 205–207 (aus Aristogenos; Diels, Fragmente der Vorsokratiker I<sup>3</sup> 369). Vgl. § 207: καθόλου δὲ ποιηκλιώτατον εἶναι τὸ ἀνθρώπινον γένος κατὰ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν πλήθος· σιμίων δὲ ἐναργεῖς εἶναι τὴν τῶν προσερχομένων ποικίλιαν· ἀπέραντον μὲν γὰρ τι πλήθος εἶναι καρπῶν, ἀτέραντον δὲ ῥιζῶν . . . καὶ διὸ ἀνεσάσις παντοδαπὸς περὶ ταῦτα μεμνηγῆσθαι καὶ γυμνῶν παντοίας μίξεις· ὅθεν εἰκότως μακρόν τε καὶ πολὺ-

man traut doch seinen Augen kaum, wenn man derartigen Ausführungen bei ihm begegnet. Einen ähnlichen Hymnus<sup>1</sup> auf die Hedone finden wir auch de opificio 160–162, aber hier den Gegnern philosophischer Weltanschauung, den Verteidigern und Vorkämpfern der Schlange, in den Mund gelegt. Eine Ausführung, wie er sie dort als gegnerisch bekämpft, hat er hier offenbar aus einer älteren Quelle wörtlich übernommen. Und zwar paßt das alles sehr gut zu dem Beginn der von uns ausgehobenen Auslegung. Oben wurde gesagt, daß nicht nur die Sinnlichkeit, sondern auch die Affekte dem Menschen unentbehrliche Schiffe seien. Jetzt heißt es gar, daß die Lust ein unentbehrliches Leberelement ist *δαμνός τοῦτος ἔσθως καὶ ἐπιθυμίας*. Und wenn auch die ganze Ausführung der Vielgestaltigkeit der Lust durch das Bestreben hervorgeleitet sein mag, die im Text geschilderte Eigenart der Schlange zu allegorisieren, so kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß der Gedanke hier mit einem gewissen Wohlgefallen bei diesen Ausführungen verweilt. Auch dient der Vergleich mit der Schlange hier nirgends dazu, die Lust zu degradieren.

Dafür aber setzt nun auch Philo selbst mit § 77 ein. Er gewinnt den Übergang zu seinen Ausführungen sogar mit einem leichten *διὰ τοῦτο*. Deshalb, weil die Lust so vielgestaltig ist, ist ihr auch das Volk (Israel) mit seiner Sehnsucht nach Ägypten (*τοῦτέστι τῷ σωματικῷ ὄρεϊ*) erlegen. Und nun holt er zu einer großen Strafpredigt gegen die Lust aus, die für ihn gleichbedeutend mit Laster ist (*ἡδοναὶς θάνατον ἐπαγούσας*). Er lehnt sich in langen Ausführungen an Stellen wie Nu. 21<sup>10</sup>. Dt. 8<sup>15. 16</sup>. Ex. 4<sup>1ff</sup>. Gen. 49<sup>16–18</sup> usw. an und preist als Heilmittel der Lust die wahre und echte Schlange, die Moses in der Wüste errichtet, *τὸ τῆς σωροσύννης κάλλος* (§ 79–108). Eine nähere Analyse dieser eignen Ausführungen Philos können wir in diesem Zusammenhang sparen.

Das dritte Buch der Allegorien beginnt mit einer Deutung von Gen. 3: Adam verbirgt sich vor Gott. Der Ders wird in charakteristischer Weise zunächst gedeutet auf das unstät und flüchtige Wesen des *φῶλος*:

*μορφὴν εἶναι κατὰ τὴν τῆς ψυχῆς κίνησιν τὸ ἀνθρώπινον φῶλον*. Aber die Tendenz ist hier freilich eine ganz andere.

1. Auch hier wird die Notwendigkeit der Lust für alles Leben hervorgehoben. Sie führt die Zeugung alles Lebens herbei. Die erste Lebensäußerung des Kindes ist die des Schmerzes. Nach Lust streben alle Lebewesen. Dem menschlichen Leben erstleihen sich erst, im Gegensatz zum tierischen, die reichsten Quellen der Lust.



„Der Grundsatz (δόγμα) wird hier eingeführt, der da lehrt, der Schlechte sei ein Unfläter. Denn wenn die Stadt (das städtische Wesen) dem Weisen eignet [die Tugend]<sup>1</sup>, so wird der, der daran nicht teilnehmen kann, aus der Stadt vertrieben, und nicht teilhaben daran kann der Schlechte. Unflät und flüchtig ist allein der Schlechte. [Der, welcher die Tugend flieht, hat sich sogleich auch vor Gott<sup>2</sup> verborgen. Denn wenn die Weisen vor Gott als seine Freunde offenbar sind, so ist deutlich, wie alle Schlechten sich (vor ihm) verbergen und untertauchen, da sie der rechten Vernunft (ὁρθὸς λόγος) feind und mißgestimmt sind.] Daß nun der Schlechte ohne Stadt und Haus ist, bezeugt die Schrift auch über den rauhen und in Bosheit bunten Esau, da es heißt: „Es war aber Esau ein Jagdkundiger, ein Bauer“. Denn nicht ist die den Seidenäschften nachjagende Bosheit geschaffen, die Stadt [der Tugend] zu bewohnen, da sie dem bäurischen Wesen und der Unbildung (ἀτακτοσύνη) mit viel Unverstand nachgeht. Jakob aber, der voll Weisheit ist, ist auch Bürger (πολίτης) und bewohnt ein Haus [die Tugend]. Heißt es doch von ihm: „Jakob war ein einfacher (einfacher) Mensch und bewohnte ein Haus“. [Deshalb haben auch die Hebammen, da sie Gott fürchteten, sich Häuser erworben (Ex. 121). Denn die, welche nach den unsichtbaren Geheimnissen Gottes suchen – das heißt das Männliche zur Geburt bringen – erbauen sich Tugendhandlungen, worinnen sie auch zu wohnen sich erwähnt haben.]<sup>3</sup> So ist es denn hiermit gezeigt, wie der Schlechte ohne Stadt und ohne Heim ist [da er die Tugend flieht], daß aber der Brave das Los erhalten hat, eine Stadt zu haben und ein Heim [die Weisheit].“

Ich habe den Zusammenhang ganz gegeben und darin gleich die m. E. überarbeiteten Stellen angedeutet. Ich glaube der Augen-schein überzeugt, und längere Ausführungen sind überflüssig. Es war hier ursprünglich ganz einfach gesagt, daß der Schlechte ein unflätes Leben führe und der Gute Stadtbewohner sei, ein interessanter Beitrag zum Kulturleben der damaligen Zeit. In den Städten wohnt die

1. M. E. hat hier die allegorisierte Bearbeitung Philos eingegriffen. *εἰ γὰρ πόλις οἰκεῖα τῶν σοφῶν ἢ ἀγερῇ* lesen wir jetzt. Es wird vielleicht ursprünglich in diesem Zusammenhang gestanden haben: *εἰ γὰρ (ἡ) πόλις οἰκεῖα τοῖς σοφοῖς*. Der Beweis ergibt sich aus dem zusammenhängenden Text im Folgenden.

2. Der theologische Gesichtspunkt ist hier eingetragen. Vielleicht standen die letzten Worte des Eingeklammerten [*οἱ παῖδες*] *ὡς ἂν ἐχθροὶ καὶ δυσμενεῖς ὄντες ὁρθῷ λόγῳ* (im Singular) am Schlusse des Satzes vor der Klammer.

3. Das ist wieder ganz sichtbar philonisch.

griechische Bildung und Kultur, das Land ist barbarisch. Die Beurteilung eignet sich Philo ober richtiger sein Vorgänger an. Philo hat dann, indem er das „Haus“ auf die Tugend<sup>1</sup> allegorisch deutet, den Sinn vielsach gestört und hat die charakteristischen (oben eingeklammerten) religiösen Ausführungen hinzugefügt.

Damit ist auch klar, daß im folgenden (§ 4), wo die religiöse Frage gestellt wird: *ἰδωμεν δὲ ἐξῆς, πῶς καὶ ἀποκοινησθαὶ τις θεὸν λέγεται*, Philo selbst redet und nach einem quellenmäßigen Zusammenhang nicht gesucht werden kann. – Auch alles übrige, was zu diesem Vers noch vermerkt wird (insgesamt § 4 – 48!)<sup>2</sup>, ist direkt philonisch und gibt zu weiteren Bemerkungen keinen Anlaß.

Dann stoßen wir bei der Erklärung von Gen. 39 wieder auf bekannte Gedanken und Zusammenhänge. Es handelt sich um die Frage, weshalb Gott Adam allein ruft. Es wird geantwortet, daß der Nus da naturgemäß gerufen wird, wo es sich um die Verantwortung handelt. Mit dem Nus werden aber auch alle seine Kräfte gerufen. „(§ 49) Denn ohne seine Kräfte ist der Nus an sich nact, ja gar nicht einmal vorhanden. Eine von seinen Kräften aber ist auch die Sinnlichkeit, und die ist das Weib. (§ 50) Es ist nun mit Adam, dem Nus auch das Weib, die Sinnlichkeit gerufen“. Sie wird aber nicht besonders genannt, denn sie ist nicht verantwortlich: *μόνον γὰρ σωμάτων διακρίτην εἰργάσατο αὐτὴν ὁ ἐργασάμενος, ὃ δὲ νοῦς ὁ διδασκόμενός ἐστιν*<sup>3</sup>.

1. Philo selbst konnte sich eben diese Anschauung nicht einfach aneignen. In de decalogo 4 – 13 bringt er eine wilde Polemik gegen städtische Kultur und städtisches Wesen und preist das Leben in der Wüste. Quaeest. in Gen. IV 43 (Harris 33) heißt es: *ὁ σοφὸς ἡγεμὴν . . . μεταδίδωκε, ὁ παῖς πόλιν τε καὶ τὸν κατὰ πόλιν ὄζον τε καὶ φρυγὸν ἀνθρώπων ὁμοῦ καὶ πατριῶν μεταδίδωκε*. Wenn Philo in seinen späteren Schriften (d. h. im allegorischen Kommentar) von der Begeisterung für die Wüste etwas zurückzunehmen scheint (vgl. Massébieau, *Revue de l'hist. des relig.* 53. 1906. p. 267 ff.), so hat er doch niemals den Standpunkt geteilt, daß nur der Weise und Tugendhafte der Stadtbewohner, der Schlechte *ἀποκός* und *ἄνοκος* sei. Wenn er de spec. leg. II 117 – 119 das Stadtleben günstig beurteilt, so ist er hier durch die alttestamentliche Stelle beeinflusst Dt. 252 ff. Wahrscheinlich folgt er übrigens auch hier einer Quelle.

2. Derartige lange Exkurse mit zahlreichen eingelegten exegetischen Bemerkungen zu andern Stellen des Pentateuch entsprechen der Eigenart Philos im allegorischen Kommentar. Beachte wie § 48 den Abschluß § 28 – 48 als eine Einheit zusammenfaßt.

3. Vgl. zu diesem Verhältnis von *νοῦς* und *αἰσθησις* etwa de conigr. erud. gr. 144 (*ὁ γὰρ νοῦς πρὸς αἰσθησιν, τοῦτ' ἐπιστήμη πρὸς τέχνην*).





Darauf wird erörtert, inwiefern Gott Adam rufen kann *ποῦ εἶ* (§ 51). Nicht weniger als vier Antworten werden hier gegeben. Die dritte führt uns in vertraute Gedankengänge. Man kann sich, heißt es hier, als Antwort auf die Frage Gottes *ποῦ εἶ* ein *οὐδαμῶς* denken. „Denn des Schlechtesten Seele hat keinen Ort, den sie betreten und auf dem sie fest ruhen könnte, deshalb wird auch gesagt, daß der Schlechte *ἀτοπος* sei“. . . „So beschaffen ist der nicht-Brave (*ὁ μὴ ἀρετός*), immerdar schwanfend und in unruhiger Bewegung und in der Art eines unstäten Windhauches überallhin sich verbreitend und kein Freund irgend einer festen Meinung“ (§ 53). Vielleicht ist hier von Philo stilisiert und überarbeitet, aber die mit den Ausführungen in § 1 ff. identische Grundlage erkennt man un schwer.

In den Zusammenhang gehören dann ferner die Ausführungen über Gen. 3<sup>12</sup>, § 56 ff. Es wird gefragt, weshalb es heiße: *ἡ γυνὴ ἦν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ* und nicht *ἐμοί*. Und das wird darauf bezogen, daß die Sinnlichkeit bis zu einem gewissen Grade unabhängig vom Nus sei. „(§ 56) Wenn nun der Nus dem Sehvermögen befehlen wollte nicht zu sehen, wird dieses nichtsdestoweniger das Objekt schauen“ u. f. f. „(§ 57) Deshalb hat Gott die Sinnlichkeit nicht dem Lebewesen gegeben, sondern mit dem Lebewesen<sup>1</sup>. D. h. alles erkennt die Sinnlichkeit mit unserm Nus und zugleich mit ihm. Wie denn das Sehvermögen sich mit dem Nus des Sichtbaren bemächtigt; denn es sieht das Auge den Körper und sogleich nimmt der Nus das Gesäute wahr, daß es schwarz oder weiß ist“ u. f. f. Dann wird gesagt: „(§ 58) Sehr schön heißt es weiter: „Sie gab mir vom Holze“. Denn die vom Holze stammende und sinnlich wahrnehmbare Masse (hier im indifferenten Sinne) gibt niemand dem Nus, nur die Sinnlichkeit. Denn wer gab dem Verstande (*διανοία*) den Körper oder das Weiße zu erkennen, doch wohl das Sehvermögen“ usw. „Richtig also und sehr wahr ist von dem Nus gesagt, daß die Wahrnehmungen der Körper mir allein die Sinnlichkeit verleiht“<sup>2</sup>.

1. Auch nach II 45 ist die Sinnlichkeit mit dem Nus geboren, also verhältnismäßig selbständig, nur die *αἰσθησις* κατ' ἐνέργειαν ist ἐκ τοῦ νοῦ.

2. Eine ähnliche Betonung der Notwendigkeit der Sinnlichkeit findet sich auch sonst bei Philo. Dazu vgl. de plant. 133: καὶ εἰ δὲ τὰ ληθὲς εἰπέν, τὸ τρέφον τὸν νοῦν ἡμῶν ἔστιν ἡ αἰσθησις. — de congr. erud. gr. 21: διὰ γὰρ τοῦ κοινόντος τὸ κοινόμενον οὐ πέφυκε καταλαμβάνεσθαι, κοινὴ δὲ τὸ αἰσθητὸν αἰσθησις ὥστ' ἀκριβοῦσθαι τι τὸν κατὰ τὸν αἰσθητὸν κόσμον, ἐν οἷς ἡ πλείων μοῖρα τοῦ φιλοσοφῆσαι οὐκ ἐστὶν ἀπὸ αἰσθησεως. — q. rer. div. haec. 315: σώματος καὶ αἰσθησεως καὶ τὸν ὁργανικῶν μερῶν, ὧν ἄνευ ζῆν οὐκ ἐνέσται.

Man beachte namentlich, daß in diesem ganzen Abschnitt (vom Sündenfall!), wo man eine solche doch gerade erwarten sollte, jede moralisierende und religiöse Betrachtung fehlt; alles ist ins naturhaft Psychologische gewandt.

Auch im folgenden (§ 59) machen wir zunächst dieselbe Beobachtung. Es wird zu Gen. 3<sup>13</sup> gefragt, warum das Weib auf die Frage, weshalb sie dem Manne gegeben habe, antwortete: ich habe gegessen. Das Weib habe ganz richtig geantwortet: „Denn notwendig muß, wenn sie gegessen, auch der Mann essen. Wenn nämlich die Sinnlichkeit das sinnlich Wahrnehmbare auffaßt und von der Vorstellung erfüllt wird, dann ist auch notwendig der Nus darin mit ihr zusammengetroffen . . . und hat sich gewisser Weise mit der von ihm (dem Objekt) stammenden Nahrung erfüllt. Deshalb sagt sie, unwillig habe ich dem Manne gegeben. Denn indem ich das Objekt wahrnahm, ist er, da er leicht beweglich ist, bereits mit der Vorstellung erfüllt und gestaltet“ (§ 60)<sup>1</sup>. Man wundert sich immer von neuem, mit welcher Geschicklichkeit in dieser Auslegung das eigentlich Moralische umgangen ist.

In einem nun folgenden exegetischen Zusatz (§ 61) wird die Frage erörtert, weshalb es vom Weibe heiße, daß sie dem Manne gegeben, während von der Säuflinge gesagt werde, daß sie betrogen habe. Es wird hier ausgeführt, daß die Sinne an sich das Wahrnehmungsobjekt untrüglich widerspiegeln<sup>2</sup>, daß aber erst die Lust es dem Menschen unmöglich mache, τὸ ὑποκείμενον recht zu erkennen. Das gehört wohl in unsern Zusammenhang hinein. Man beachte, daß hier zunächst nur von der die Erkenntnis störenden Bedeutung der ἡδονὴ geredet wird und wiederum alle moralische Betrachtung fehlt. Philo wird allerdings

de fuga 45: ὁ γὰρ εἰς χορεύων ἐν τῇ θνητῇ βίῳ χρεῖος τῶν αἰσθησέων ὁργάνων ἔστιν. Mit einigen diesen Stellen aber hat es auch wieder eine besondere Bewandnis. f. u.

1. Vgl. Quaest. I 38 (Deditque viro suo secum): Nuper dictum refert, quoniam fere unum idemque tempus apparentiae est, in quo simul ex objecto sensus percipitur et in intellectum sensus imprimit. Anders I 46: Quod vero ad mentem: singulos sensus imperfecti cuiusque sensibile ei accommodatum decipit et seducit; sensus autem jam ab objecto vitiatius praebet vitium principii ac duci (menti). Da haben wir die moralisierende Wendung der Auslegung.

2. Die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen dem Objekt gegenüber leugnen nur, heißt es, die *γυναικῶν γυναιολογοῦντες*. (Sollte etwa Demostrit gemeint sein, nach welchem den Sinneswahrnehmungen nicht volle Wahrheit zukommt?).



diesen Gedanken stürker unterstrichen und weiter ausgeführt und verallgemeinert haben. Der Vergleich mit den Hetairen mag von ihm herrühren.

Im folgenden ist die alte Auslegung verloren gegangen. Philo — hier redet er sich selbst — klammert sich sofort an eine Einzelheit in der Eregeise von 314f., weshalb Gott die Schlange, ohne ihre Antwort abzuwarten, verflucht habe. Und jetzt folgt der große ekt philonische Exkurs über die Prädestination Gottes, der aus freien Stücken die einen verwirft, die andere begnadet (§ 65 — 106). Hier heißt es gleich am Anfang: *ὁ δὲ ὅρις ἡ ἡδονή ἐξ ἐαυτῆς ἐστι μοχθηρόα*. Hier ist der Leib, von dem jetzt die Hedone stammt, *δεξιότατος ὄγκος . . . ποιηρόν καὶ ἐπιβούλον . . . νεκρόν καὶ τεθνηκός αἶ* (§ 69). Und zum Schluß heißt es wieder: *ὅσπερ ἡ χαρὰ ἐπάθεια οὐσα εὐρύς ἐστιν ἐπαξία, οὕτως κατὰτος ἡδονή, τὸ πάθος* (§ 107). Und damit ist wieder der vollendete Widerspruch zu dem Gedankengang, den wir verfolgen, erreicht. — Erst etwa mit § 108 B (*τυπὸν γὰρ φύσει ἡ ἀσάθης ἀρε ἀλογος οὐσα*), wird das Thema vom Betrug der Sinne durch die Lust wieder aufgenommen. Hier mag alter Zusammenhang, jedoch stark von Philo bearbeitet, vorliegen<sup>1</sup> (§ 108 B — 113).

Dann verweist Philo sehr lange bei den Worten: *ἐπὶ τῷ στήθει καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ*. Ob in diesem Abschnitt der quellenmäßige Zusammenhang sich irgendwie forsetzt, ist mir sehr zweifelhaft. Die phychologische Terminologie verändert sich vollständig. Den Ausführungen liegt jetzt das platonische Schema: *λογισμὸν, θυμὸς, ἐπιθυμία* zu Grunde. Mühsam wird der bisherige Hauptgedanke, die Bedeutung und die Gefahren der Hedone, mit diesem neuen Schema verbunden. Der Hauptgedanke, der jetzt die Darstellung beherrscht, ist der, daß das *λογισμὸν* seine Herrschaft über *θυμὸς* und *ἐπιθυμία* behaupten soll (während vorher von der Herrschaft des Nus über die Aisthesis die Rede war). Vor allem aber verweist Philo bei dem Thema — und hier redet er sicher ganz persönlich — daß dies Ideal der Herrschaft des Logikiston nur für den Fortschreitenden noch nicht Vollendeten gelte, während es sich für den Vollendeten (Moses ist das Vorbild)

1. Dagegen gehört die Auslegung der Worte *ἀπὸ πάντων τῶν κερνῶν . . . καὶ παρὰ* (bedachte die Vergänderung) *πάντα τὰ θηρία* wohl dem Philo an. Die Deutung der *κέρνη* auf die Sinne stößt sich mit der bisherigen Deutung. Über § 113 mit seiner charakteristischen Zurückführung aller *πάθῃ* auf die *ἡδονή* wird unten im Zusammenhang geredet werden.

um das Ideal der vollkommenen Ausdeidung der niedern Lebens=elemente handle<sup>1</sup>.

Besonderes Interesse erweßt in diesem Zusammenhang noch die Ausführung am Schluß (§ 160). Nachträglich wird hier in dem Schluchwort gegen die Schlange das *πορεύσῃ* unterstrichen. Und dies Wort wird nun zum Anlaß einer interessanten Polemik gegen die epistureische Lehre von der *ἡδονῇ καταστυμνωή*<sup>2</sup> genommen. Von der Hedone (der Schlange) heißt es „*πορεύσῃ*“, sie ist eine heftige Bewegung dem Feuerbrande gleich. *οὐκ ἐστὶ τῶν ἡρεμούντων καὶ ἱσταμένων*. Die *ἡρεμία* kommt den leblosen Dingen zu. Die Lust ist heftige Erregung, Kitzel (*γασγασμός*, vgl. de sacrific. Ab. Ca. 26). Merkwürdig ist es immerhin, daß die Darlegung weiter oben (§ 138) doch teilweise diese epistureischen Formeln benutzt<sup>3</sup>.

Im folgenden wird die Strafandrohung *γῆν φάγεσαι* (§ 161) kurz darauf gedeutet, daß zur Nahrung des Leibes *ἡδοναὶ γῆραι* gehören. Der Mensch besteht aus Seele und Leib. Der Leib sei von der Erde, die Seele vom Äther *ἀπόσπασμα θεῖον*. Schon die andere Terminologie (*ψυχὴ* statt *νοῦς*, *σῶμα* statt *ἀσθρῆς*) die Theorie, daß die Seele von Äther sei (s. o. S. 11f.), macht wahrscheinlich, daß wir uns nicht im Zusammenhang der Quelle befinden. Andererseits sind diese eilig aufgegriffenen Bemerkungen auch nicht spezifisch philonisch. Jedenfalls speziell dem Philo eigentümlich sind dagegen die hieran angeknüpften Ausführungen über die Seelenreise des himmlischen Manna im Anschluß an Ex. 164. Lev. 1630. Gen. 4815f. (§ 162 — 181).

1. Das hier vorgetragene Ideal der Beherrschung der niederen Seelenkräfte durch die höheren ist (von Plato und Aristoteles her) auf dem Boden der mittleren Stoa wieder lebendig geworden. Es ist das Ideal der *μετριοπάθεια*, obgleich man fortfährt die peripatetische Lehre von der *μετριοπάθεια* zu bekämpfen (vgl. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung. S. 88ff. — über die Anschauung des Poseidonios zuletzt Gronau, Poseidonios S. 254 (dort die weitere Literatur). — Man sieht, wie Philo dies Ideal zwar im allgemeinen akzeptiert, aber dann doch für den Vollendeten das rigoristisch=asthetische Ideal aufrecht erhält.

2. Zeller III 1. 455s (Saty Epikturs): *ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπορία καταστυμνωαὶ εἶναι ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεῖς βλέπονται*.

3. *πληρωθείσης γὰρ τῆς γαστρός δόξεις καὶ τῶν ἄλλων ἡδονῶν γίνονται σόντοροι, κενωθείσης δὲ ἡρεμαῖα καὶ σταθρῶτερα* (doch beachte den Komparativ). Etwas anders orientiert ist die Polemik gegen Epiktur Qu aest. in Gen. I 41 (griech. Text), Mtangen II 674: *δοξεῖ μὲν λέγα τις εἶναι κίνησις ἡ ἡδονή, τὸ δὲ ἀληθὲς ταχέια εὐρίσκεται καὶ εἶναι*. (Vgl. dazu Wendland, Staganente Philo 140).





Bei der Ausdeutung des Verjes Gen. 3<sup>15</sup> über die Feindschaft zwischen dem Weibe und der Schlange erkennen wir im ersten Satz (§ 182) deutlich die Feder Philos: *ὅτι οὗτος ἐστὶν ἡ δυνάμις ἐν ἧ ὁ ἄνθρωπος αἰσθησέμενος καὶ τοὺς ἐν ἑαυτῷ μάλιστα εἶναι φίλον*. Hier wird die Hedone im Gegensatz zu der Stimmung der Grundschrist schlichtlich als der αἰσθησέμενος Hedone bezeichnet. Ja es scheint fast, als wenn Philo mit dem zweiten Satz die andere Ansicht, die er in diesem Zusammenhang vorfindet, unterdrückt. — Anders steht es mit den folgenden Paragraphen. Hier wird ein Unterschied gemacht zwischen Sinnlichkeit und Lust um γὰρ τοὺς κοροιδώμενους ἡδονῆς, ἐκπύεται τῶν τόνων ἡμῶν τὰ αἰσθητήρια (§ 183). Die Feindschaft ist ἀπὸ μέσον σοῦ καὶ τῆς γυναικός. Es handelt sich bei dem Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Lust um das μέσον. τὸ δὲ μέσον ἀμφότερον ἐστὶ τὸ πόσιμον, τὸ ἐδωδύμενον, τὸ εὐχρηστὸν ἡδονῆς. ὅταν οὖν ἀπλήστως ἐμφορηθῇ τούτων ἡ ἡδονή, βλάβην εὐδὲς εἰσάγαται αἰσθήσει<sup>1</sup>.

Jetzt beginnt die Quelle uns überhaupt mehr und mehr aus den Augen zu schwinden, resp. von den philonischen Darlegungen gänzlich überschattet zu werden. In den Ausführungen zu der an Eva gerichteten Weisagung über ihre Feindschaft mit der Schlange ist (vielleicht von § 188 abgesehen) alles gut philonisch und keine Spur von einem älteren Zusammenhang zu entdecken.

Zu diesem gehören könnte noch § 200 „Und zu dem Weibe sprach er: ich will deine Schmerzen und dein Seufzen viel machen“. Dem Weibe, welches die Sinnlichkeit ist, ist der Affekt des Schmerzes eigen, der Betrübnis genannt wird. Denn worauf sich das Sich-Seuen bezieht, darauf bezieht sich auch das Schmerz-Haben. Wir freuen uns durch die Sinne, so daß wir notwendig auch durch sie Schmerz tragen“. Daran schließt sich dann etwa § 211 an. „Es genügt nun der schwermütigen Sinnlichkeit nicht, sich reichlich der Betrübnis hinzugeben, sie liebt auch das Wehklagen. Das Wehklagen aber ist eine heftige und angespannte Betrübnis“. — Doch schon die folgende Bemerkung, es gäbe eine doppelte Betrübnis, einmal wenn das ungerechte Begehren sein Ziel nicht erreiche, zum zweiten aber die Traurigkeit der Reue — läßt, wie es scheint, den moralisierenden Stil Philos erkennen.

Dann verschwindet die alte Auslegung ganz. Zu ihr gehört höchstens

1. Die folgenden Ausführungen sind schwer verständlich. In § 185 könnten noch quellenmäßige Zusammenhänge vorliegen. § 186 — 187 ist ganz philonisch. Es wird der bedingungslose Kampf zwischen Nus und πάθος verurteilt.

etwa noch die Erklärung zu Gen. 3<sup>17</sup> (§ 222 Mitte): *ἀλυστέλεστατον ἐστὶν ἀκοῦεν αἰσθήσεως νοῦν, ἀλλὰ μὴ αἰσθησέμενος νοῦν. ἀλλὰ γὰρ τὸ κρεῖττον ἄγειν, τὸ δὲ κρεῖτον ἀρχεσθαι δεῖ. νοῦς δὲ κρεῖττον αἰσθήσεως* (folgen die Bilder vom Wagenlenker und Steuermann, zum Schluß philonische moralisierende Wendungen und dann der lange Exkurs über Num. 21<sup>27</sup> — 30). Auch zum Schluß des Buches (§ 251) schimmert älteres noch einmal hindurch. Hier finden wir zu dem Satz „Du sollst das „Gras“ des Feldes essen, im Schweiß Deines Angesichts sollst Du Dein „Brot“ essen“, die Erklärung: „Gras und Brot nennt die Schrift als Synonyma, es ist dieselbe Sache. Gras ist die Nahrung des Unvernünftigen. [Etwas Unvernünftiges ist der Schlechte, dem die rechte Vernunft ausgeschlossen ist.] Unvernünftig aber sind [auch] die Sinnesempfindungen, die ein Teil der Seele, ὁ δὲ νοῦς ἐκείμενος τῶν αἰσθητῶν διὰ τῶν ἀλόγων αἰσθήσεων οὐκ ἔστιν ἐκείμενος τῶν αἰσθητῶν<sup>1</sup>. — Aber wie schon im obigen (S. 6. Klammern) eine moralisierende Betrachtung in die einfache Darstellung des psychologischen Tatbestandes interpoliert ist, so setzt sich nun die Polemik gegen den *βίος τοῦ ἄφρονος* weiter fort. Die pessimistische Betrachtung zu dem „ὅτι γῆ εἰ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ“ § 253 mag dem Philo angehören.

Wir konnten also im II. und III. Buch der Allegorien eine zusammenhängende Auslegung verfolgen, die in ihrer allem Moralischen und allem religiös Erbaulichen abholden Art, mit ihrer rein psychologisierenden Betrachtung, vor allem aber mit ihrem fast epistularischen Lobpreis der Affekte und der Lust weitab von Philos Grundanschauungen sich bewegt. Wir können diesen Zusammenhang in den beiden Büchern bis fast in die Einzelheiten verfolgen. Er besteht aus den §§ (1). 5 — 8. 10 — 11 (mit Interpolationen). (14 — 15?). 16 — 24. 31 (bis εἰ δὲ τὸ γάλα). 35 — 39. 40 — 45. 49 — 50. 53. 65 (überarbeitet). 70b. 71 — 76. III 1 — 3 (interpoliert). 49 — 50. 53. 59 — 60. 61. 64(?). 108 (von *τη γλῶσσά γὰρ γένοιτο*) — 110. 185 — 184 (185). 188(?). 200 (bis ἀλλὰ ὁ μὲν σπουδαῖος). 211 (bis τὸ δὲ στένεν). 222 — 224(?). 251 (überarbeitet).

Wir schauen von hier nach vorwärts und nach rückwärts, in die früheren und späteren Bücher des allegorischen Kommentars und stellen

1. Dgl. dazu Quaest. I 50. Terra autem connaturalis homini corpus est, cuius agricola intellectus... Aber auch hier ist die einfache Auslegung durch moralisierende Betrachtung überwuchert.



die Frage, ob sich sonst noch hier und da Stüde dieser älteren Auslegung nachweisen lassen.

Die Erwartung täuscht uns nicht ganz; im Anfang des ersten Buches treffen wir deutliche Spuren unseres Auslegungssystems. Gen. 24 „πάντα χόρον ἀγοῶν“ wird § 24 gebedeutet auf das αἰσθητόν. Denn wie das Gras die Nahrung der unvernünftigen Wesen sei, so sei das αἰσθητόν dem unvernünftigen Teil der Seele zugeteilt (I. III 251)<sup>1</sup>.

Dann folgen § 25 charakteristische Ausführungen. Beprochen wird der Ders „Denn nicht hatte Gott regnen lassen auf die Erde, und noch war kein Mensch da, die Erde zu bearbeiten“ (Gen. 2s)<sup>2</sup>: „Ganz natürlich. Wenn nämlich Gott auf die Sinne nicht die Wahrnehmungen der Objekte (τὰς ἀντιλήψεις τῶν ἐποκειμένων) regnen läßt, wird auch der Nus nicht arbeiten und schaffen in Bezug auf das Sinnesvermögen. Denn er ist von sich aus untätig, wenn nicht der Urheber (Gott) regnen und darauf tropfen läßt durch das Sehvermögen die Farben, durch das Gehör die Stimmen . . . Wenn aber Gott anfängt die Sinnlichkeit durch die Sinnesobjekte zu benehen, dann wird auch der Nus zum Bearbeiter des fruchtbaren Erdreichs“<sup>3</sup>.

Besonders interessant ist die Fortsetzung § 28: „Ein Quell stieg auf . . . und tränkte das ganze Antlitz der Erde.“ Der Quell wird auf den Nus gedeutet, die Sinnlichkeit soll mit πόσσωπον umschrieben sein, weil im Antlitz des Menschen der Sitz der Sinne sei. „Schau“, wie einer Kette gleich die Kräfte des Lebewesens mit einander verbunden sind. Der Nus und die Sinnlichkeit und die Sinneswelt (αἰσθητόν) das sind die drei<sup>4</sup>, die mittlere davon ist die Sinnlichkeit, an den beiden Enden stehen Nus und Sinneswelt. (§ 30) Aber weder ist der Nus im Stande

1. Derwoben ist diese ganze Auslegung mit einer auf der selbstamen Überlegung der LXX von Gen. 24 f. beruhenden Ausführung über die Erschaffung der Idee des Grales (! χόρος νοητός) und alles Grünen auf dem Felde. Diese Auslegung steht mit dem folgenden in keinem, resp. nur in einem künstlich hergestellten Zusammenhang.

2. Beachte die Wiederholung des Textes, teilweise auch schon in § 24.

3. Auch diese ganze in sich bestehende Auslegung ist hineingebaut in eine andere, in welcher betont wird, daß dieses Gesetz des Zusammenhanges für Nus und Sinnlichkeit für die Idealwelt (! Anmerkung § 1) nicht zutrifft. Vgl. das doppelte Sitat und die Dublette in der Auslegung § 25 und § 27. — Vgl. überhaupt zu der hier vorliegenden Deutung von Gen. 24 f. (auf Grund der merkwürdigen Überlegung der LXX) Quaest. I 2. de opif. 129 f.

4. Zum folgenden vgl. die Parallele Quaest. I 37. — Hierher gehört auch Quaest. II 21: Die Unterscheidung von visus, visibile, videre; auditus, audibile, audire etc.

zu arbeiten, d. h. in Bezug auf die Sinnlichkeit zu wirken, wenn Gott nicht das sinnlich Wahrnehmbare herabregnen läßt, noch nützt die herabregnende Sinneswelt etwas, wenn nicht der Nus, der Quelle gleich, sich bis zur Sinnlichkeit erstreckt<sup>1</sup> und sie die bisher im latenten Zustand war, in Bewegung versetzt und sie, zur Wahrnehmung des Objekttes (ἐποκειμένου) führt. Daher sind Nus und Sinneswelt immer auf Austausch bedacht, die eine stellt sich der Sinnlichkeit als Material zur Verfügung, der aber setzt die Sinnlichkeit nach außen in Bewegung als Gestalter, so daß der Trieb (ὁρμή) entsteht. (§ 31) Denn das Lebewesen unterscheidet sich vom Nichtlebewesen durch zweierlei, durch Vorstellung (φαντασία) und Trieb. Die Vorstellung nun entsteht gemäß dem Herantreten der Außenwelt, die durch die Sinnlichkeit den Nus gestaltet. Der Trieb aber, der Bruder der Vorstellung, entsteht gemäß der Spannkraft des Nus<sup>2</sup>, durch deren Anspannung er vermittelt der Sinnlichkeit das Objekt berührt und zu ihm hinwandert in dem Streben, es zu erreichen und zu erfassen<sup>3</sup>.

Die Quelle fließt in Leg. Alleg. I spärlich. Mit einiger Sicherheit entdecken wir sie § 59 ff. Hier wird als eine Ansicht anderer (οἱ δὲ λέγουσι) die Meinung angeführt, der Lebensbaum sei das Herz, (ἐκείνη αἰτία τε τοῦ ζῆν εἶναι καὶ τὴν μέσσην τοῦ σώματος χώραν ἔλασεν, ὡς ἂν κατ' αὐτοὺς ἡγεμονιζὸν ἐπάγοινα). Diese Anschauung wird unter einem gewissen Spott von Philo als mehr medizinisch denn physisch abgelehnt. Er folgt dem Stil dieser Auslegung aber dennoch, wenn er im folgenden den Baum der Erkenntnis auf das ἡγεμονιζόν selbst deutet. (Diese Zusammenstellung des Herzens und des ἡγεμονιζόν als der Zentra des menschlichen Wesens nach Leibnicher und nach geistiger Seite begegnete uns übrigens oben II 6 in der

1. ἐὰν μὴ πηγὴς τοῦτον ὁ νοῦς τεῖνας· εἰαυτὸν ἄλλοι τῆς αἰσθησεως κυρίῳι τε αὐτῇ. (I. o. II 37.)

2. τοῦ ἐκτός . . . τυποῦντος νοῦν δι' αἰσθησεως. Vgl. hier etwa de fuga 46 (νοῦς νευροσταταῶν). Man wird an Zenos Definition der Vorstellung erinnert: τῆς αἰσθησεως ἐν ψυχῇ.

3. Es ist beachtenswert, daß sich die speziellen Parallelen zu diesen Ausführungen immer im Anschluß an eine Erklärung zu Gen. 26 finden: de post. Ca. 127 (I. u.) und besonders de fuga 178 ff. Vgl. 182: τὸ ἡγεμονιζόν ἡμῶν εἰσὶν πηγὴ δυνάμεις πολλὰς . . . ἀναίμενον, τὰς δυνάμεις ταύτας ἄλλοι τῶν αἰσθησεων . . . ἀποστέλλει . . . ποιεῖται οὖν ὥστερ ἀπὸ πηγῆς τοῦ κατὰ ψυχῇ ἡγεμονικοῦ τὸ σώματος ἡγεμονικὸν πρὸς αὐτόν. Hier ist allerdings nur die eine Seite der Sache zum Ausdruck gebracht.





Quelle)<sup>1</sup>. Dann fährt Philo weiter fort, daß der Gesetzgeber mit Recht nicht sage, wo denn der Baum der Erkenntnis stehe, ob innerhalb oder außerhalb des Paradieses. Denn das *ἡγεμονιζόν* des Menschen sei bald drinnen, bald draußen *οὐσία μὲν ἐν αὐτῷ* (Paradies also = *ἄνθρωπος*, menschliches Wesen), *δυνάμει δὲ ἐκτός*.

Da haben wir wieder die vollständig profane, spielende Behandlung des Textes, die aus der Erzählung vom Sündenfall erkenntnistheoretische Axiome herausschlägt. Wir werden unmittelbar an I 29 erinnert, wenn es hier ganz sensualistisch heißt: *τὸ ἡγεμονιζόν ἡμῶν πανδεχέες ἐστι καὶ εὖρε κηρὲ πάντας τύπους* [καλοῖς τε καὶ αἰσχροῦς]<sup>2</sup> δεχομένα, und dann: (in Anlehnung an Gen. 42<sup>3a</sup>) *ἐπὶ γὰρ μίαν ὁσαν τὴν ψυχὴν αἱ ἀνθρώποι τυπώσεως ἀνάντων τῶν ἐν τῷ παντὶ ἀναφέρονται*. Die folgende mit § 61 (Mitte) beginnende moralisierende Ausführung aber gehört dem Philo an. „Wenn die Seele nun das Gepräge der vollkommenen Tugend annimmt, dann ist sie zum Lebensbaum geworden (nach Philo ist dieser = *ἀγαθότης*), wenn sie aber das der Boshheit (annimmt), zu dem der Erkenntnis des Guten und Bösen. Die Boshheit aber ist verjagt aus dem göttlichen Reigen. Das *ἡγεμονιζόν*, das sie (die Boshheit) angenommen hat, das ist dem Wesen nach im Paradies (denn in ihm ist auch das Gepräge der Tugend, das dem Paradies verwandt ist), dynamisch aber ist es wiederum nicht darin, weil der Typus der Boshheit den göttlichen Sichtaufgängen (vgl. § 46) fremd ist“. Hier ist nun durch diese moralisierende Betrachtung alles wieder in völlige Verwirrung gebracht. Hier ist das Paradies nicht mehr einfach der Anthropos, sondern etwa das göttliche Land der Güte, es handelt sich nicht eigentlich um die Gegensätze *κατ' οὐσίαν*, *ἐν δυνάμει*, sondern darum, ob der Kos das Gepräge der Güte oder der Schlechtigkeit annimmt. Danach wird er entweder zum Lebensbaum oder zum Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Also hier symbolisiert der Baum der Erkenntnis die Schlechtigkeit, in der älteren Auslegung ist er das *ἡγεμονιζόν* selbst; dort sind *ἡγεμονιζόν* und Baum identisch, hier wird das *ἡγεμονιζόν* zum Baume. Die Verwirrung endlich, die in Philos Kopf nun die Notwendigkeit, in dies veränderte Gedankengefüge die Gegensätze von *κατ' οὐσίαν* und *ἐν δυνάμει* einzuarbeiten, angerichtet hat, mag man selbst noch einmal im Text nachlesen; sie ist nahezu vollständig. — Aber Philo hat uns

1. Bemerkenswerter Weise hier mit Berufung auf die *ἱεροί*: *ὥστε κατὰ τοὺς ἁγίους τῶν ἱερῶν καὶ γραμμάτων δοκεῖ*.

2. Hier bahnt sich bereits die folgende moralisierende Betrachtung an.

auch die Fortsetzung der alten Auslegung bewahrt. Er fährt § 62 treuherzig fort: „Was ich meine, kann einer auch so erfassen. Jetzt in meinem Seie ist das Hegemonikon dem Wesen nach, dynamisch aber ist es in Italien oder Sicilien, dann wenn es an diese Länder denkt, und im Himmel, wenn es über den Himmel forscht (folgen wieder moralisierende Wendungen)“.

Ob zu dieser herausgehobenen Deutung des Paradieses auf das menschliche Wesen auch die Deutung der übrigen *γενά* im Paradies § 56–58 mit ihren eckst stoischen Wendungen (*ἀρεταὶ θεωρητικά, πρακτικά*; Einteilung der Philosophie in *τὸ λογικόν, τὸ ἡθικόν, τὸ φυσικόν*)<sup>1</sup> gehört, oder ob hier der moralisierende Philo selbst redet, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist, wie wir sahen, die Deutung des Lebensbaumes auf die *ἀγαθότης* philonisch. Im folgenden müßte die Deutung der Flüsse auf die vier Kardinaltugenden auf ihre Zugehörigkeit zur Quelle untersucht werden. Streichlich bestehen die hier gegebenen Ausführungen zumeist aus derartigen seit Plato gegebenen Allgemeinplätzen, daß sich eine sichere Entscheidung kaum herbeiführen läßt. Es scheint aber, als wenn Philo auch hier seine spezifischen, meist theologischen Ideen in einen älteren Zusammenhang eingeschoben hat. Man vergleiche die Exkurse § 74–76 (mit der Polemik gegen die Sophisten und den Ausführungen über die *ἀφροσύνη ὁδόνουσα*); vor allem die spezifisch philonischen Ausführungen über *ἄνδραξ* und *λίθος ποταμός* = Judas und Issachar (§ 79–84).

Wir versuchen, den quellenmäßigen Zusammenhang auch in den späteren Partien des allegorischen Kommentars, wenigstens hier und da, nachzuweisen. In de Cherubim mag hingewiesen werden auf die oben (S. 29.) besprochenen beiden „physischen“ Deutungen über die Cherubimgestalten, die Philo anführt (§ 21–26)<sup>2</sup>, ehe er mit der bemerkenswerten Wendung: *ἡκουσα δὲ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου λόγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰσθερίας τὰ πολλὰ θεωρητέσθαι* (§ 27) zu seiner eigenen Erklärung übergeht.

Dor allem begegnen wir hier, bei den Ausführungen über die Geburt Kains einer Auslegung, die deutlich den Geist unserer Quelle zeigt. In einer langen Einleitung (§ 53 ff.) wird die Frage erhoben,

1. Vgl. hier u. a. die genaue Parallele zum Prooemium in den Placita des Aetios, Diels, p. 273f. Die dreifache Einteilung der Philosophie wird hier als stoisch, die Unterscheidung von Theorie und Praxis als aristotelisch tradiert.

2. Vgl. Quaest. in Gen. I 57.



wie es zu erklären sei, daß es in der Schrift sofort heiße: „Eva gebar den Kain“, und nicht etwa „sie gebar einen Sohn und sein Name war Kain“, — und es wird geantwortet, es müsse damit eine ganz besondere Bewandnis haben: Wenn nämlich der Nus (Adam) mit der Sinnlichkeit, *παρ' ἧν ζῆν δοκεῖ τὰ ἔμψυχα* (Eva), in Berührung komme, die sie aber wie in einem Netze die sinnliche Welt draußen (*τὸ ἔκτος αἰσθητόν*) einfange, dann gebäre sie sofort der Übel größtes, den Wahn. Denn sie meine, daß alles, was sie erfasse, ihr (nicht Gottes) Besitz sei, und halte sich für den Erfinder und Gestalter aller Dinge. Bis dahin ist alles gut philonisch. — Dann aber heißt es weiter:

„(§ 58) Sie erfuhr dies (diesen Irrtum) aber nicht ohne Grund. Denn es war einst eine Zeit, als der Nus nicht mit der Sinnlichkeit Zwiesprache hielt, ja überhaupt keine Sinnlichkeit hatte, ganz und gar verschieden von denen, die im Gause wohnen oder in der Herde weilen, den alleinlebenden und einsamen Lebewesen gleichend<sup>1</sup>. Da nun berührte er auf sich selbst gerichtet nichts Körperliches und hatte überhaupt kein zureichendes Organ bei sich, mit welchem er die Außenwelt erfassen konnte. Vielmehr war er blind und ohnmächtig, nicht so, wie die Mehrzahl davon spricht, wenn sie einen an den Augen Erblindeten schaut. Denn dieser, nur eines Sinnes beraubt, ist doch im Vollbesitz der andern. (§ 59) Jener aber aller seiner Sinnesvermögen beraubt, ist in Wahrheit unvernünftig, nur die Hälfte einer ganzen Seele, der Kraft bedürftig, durch welche er befähigt wäre, das Körperliche zu erfassen, ein Ausschnitt nur für sich allein, ohne den Genossen, unglücklich; so ist er ohne die Stützen der Sinnesorgane, auf die er sich, wenn er wankt, stützen könnte. Deshalb lag auch dicke Finsternis über der Körperwelt, da nichts zur Erleuchtung kommen konnte. Denn der, dem es kund werden wollte, hatte noch keine Sinnlichkeit. — (§ 60) Da nun Gott nicht allein die Erfassung der unförperlichen Welt<sup>2</sup>, sondern auch der festen Körper ihm gewähren wollte, vollendete er die Seele völlig, indem er dem vorher Gebildeten den (andern) Teil hinzuwob; und ihn nannte er mit dem Zunamen Weib, mit dem Personennamen

1. „μονοτόποις καὶ μονοτιχοῖς ζῴοις“. Das erinnert an den oft sich findenden Lobpreis Philos auf die Einsamkeit, den *βίος μονοτιχός*. Aber hier handelt es sich nicht um einen Lobpreis des allein wohnenden Nus, sondern um die Hervorhebung der Mangelhaftigkeit dieses Zustandes.

2. Diese Erwähnung des Gegensatzes von *σώματα* und *σώματα* ist stillwidrig, wohl eine Einarbeitung Philos.

Eva, indem er damit die Sinnlichkeit andeutete<sup>1</sup>. (§ 61) Sobald die aber entstanden war, ergoß sie durch einen jeglichen ihrer Teile, wie durch Fensteröffnungen<sup>2</sup> reichliches Licht über den Nus und zerstreute den Nebel und befähigte ihn, in aller Deutlichkeit und völliger Klarheit die Natur der Körper als ihr Herr zu sehen. (§ 62) Der aber nach (langer) Nacht vom aufleuchtenden Sonnenglanz überstrahlt oder gleichsam aus tiefem Schlummer erwachend oder wie ein Blinder, der plötzlich sehend geworden, erfaßte zu Hauf alles, was zur Kreatur gehört, Himmel, Erde, Wasser, Luft, Pflanzen, Tiere . . . und das eine sah er, das andere hörte er, das kostete, roch, betastete er. Und dem einen neigte er sich zu, das da Luft (!) schafft, von dem andern wandte er sich ab, das Schmerzen macht<sup>3</sup>.

Feierlicher und jubelnder kann kaum die Vereinigung von Mann und Weib, von Nus und Sinnlichkeit gepriesen werden als in diesen langen Ausführungen, die ich ihrer charakteristischen Stimmung halber ganz habe hierhersetzen müssen. Leider bricht hier das Stück ab. Wir sehen aber, meine ich, noch ganz deutlich, wie diese Auslegung weitergehen mußte. „Kain“ bedeutet „κτῆσις“. In der Genesis selbst heißt es: *ἐκτροφὴν ἀνθρώπων διὰ θεοῦ*; Adam und Eva erzeugen den Kain, d. h. Nus und Sinnlichkeit ergreifen in ihrer Vereinigung Besitz von der Außenwelt! Nun verstehen wir auch Philos Ausführungen selbst. Er bearbeitet einen gegebenen Zusammenhang. Aber für ihn ist der Gedanke, daß der Nus von der Welt Besitz ergreife, der verderblichste Wahn. Und so muß er unter Verschlechterung der Pointe umdeuten: das Kind, das die Eva gebiert, ist die *οἰσῆσις*. *ὡρίθη γὰρ αὐτοῦ πᾶντ' εἶναι κτήματα* (§ 57).

Und so fährt er gleich nach jener großen Ausführung mit einer letzten kritischen Wendung fort (§ 65): „Wie er (der Nus) nun hierhin und dorthin schaute und sich und seine Kräfte ringsum wahrnahm, wagte er sich ebenso zu rühmen wie Alexander der Große, der auch von der Welt gemeint habe, sie sei sein Eigentum. *ὁδὸς ἔστω ὃν χαράκη-γίας Μωυσῆς τόπον ἐν ἡμῶν ἐπερήμιας Κἄν, ἐξημενόμενον κτῆσαν* (! die alte Deutung), *ἐνθελίας μάλλον δὲ ἀσεβείας μετὸν ὄντα. ἀπὶ γὰρ τοῦ νομίαι θεοῦ πάντα κτήματα ἐπέλαβεν αὐτοῦ*“.

Dann finde ich diese Zusammenhänge bei Philo zunächst nur noch einmal wieder und zwar bemerkenswerter Weise in der Schrift de post.

1. Man beachte, wie sich das alles genau an die Darstellung der Erschaffung Evas in leg. alleg. anschließt (s. o. S. 49 f.).

2. Vgl. zu diesem Bilde Quaeest. in Genes. II 34.





Cain. in der Erklärung der Geschichte des Kainiten Samechs und seiner Frauen. Hier wird § 79 das eine Weib Samechs, Ada folgendermaßen allegorisiert. Die Bedeutung ihres Namens ist *μαρτυρία*: „Denn sie meint, daß die leichteste Bewegung<sup>1</sup> und das Herausgehen des Nus auf Grund zutreffender Beobachtungen, wenn nichts ihn an einer leichtesten Auffassung der Dinge hindert, das erste Gut für den Menschen sei. (§ 80) Was wäre, sagt sie, besser als daß die Gedanken, die Einsichten, die Vermutungen, die Hypothesen, überhaupt die Entschlüsse so zu sagen auf geraden Füßen gehen, sodaß sie, ohne zu straucheln, zum Ziel gelangen, und der Gedanke in allem was gesagt wird, sein Zeugnis findet“. Das ist eine seltsame Deutung. Ada heißt Zeugnis und bedeutet also das Zeugnis, das ein trefflicher und guter Verstand in der Darstellung des von ihm Gesagten findet. Nein, sagt freilich Philo, Ada bedeutet das nicht, sondern sie meint nur, daß ein solcher Zustand des menschlichen Geisteslebens ein wertvolles Gut sei. Und kritisch fügt er hinzu: „Ich aber meine, nur wenn jemand eine richtige und zutreffende Meinung zum Guten gebraucht, diesen allein notiere ich (*γράφω*) als einen Glücklichen, indem ich dabei dem Lehrmeister, dem Gesetze folge“. Philo hat hier eine ältere Erklärung, die, ohne zu moralisieren, auch die Samechgeschichte einfach allegorisierte, aufgenommen und umgebogen.

Man könnte einwenden, daß dieser Schluß nicht stringent sei, daß Philo vielmehr selbst von vornherein jene (epistureiche?) Anschauung zu discredittieren versucht, indem er sie als ein Resultat der Allegorese über den Namen des Samechweibes hinstellt. Aber dann würde man u. G. dem Philo ein zu feines Versehen in der Polemik zuschreiben. Überdies tritt der Fremdkörper in den Ausführungen über Jubal noch deutlicher heraus. Er ist der Bruder des Jubel, und wenn dieser letztere gedeutet wird, als der welcher mit seinen Gedanken die Sachen verdreht, (*μεταλλοῶν*), ist Jubal der *μετακλῶν*, der wortverdrehende Sophist (§ 100). Ungünstiger kann man nicht gut über das Brüderpaar urteilen! Und nun vergleiche man damit die Ausführungen (§ 103 – 111) zu Gen. 4:21 *ὁ δὲ Ἰουβὴλ . . . ἐστὶ πατρις ὁ καταδείξας ὑμνήσας καὶ τιμῶν*. Hier finden wir einen begeisterten Lobpreis auf die Musik, die schließlich in einem Hymnus auf die menschliche Stimme und das Wort gipfelt. (§ 106) Die andern nun erfreuen unter Anwen-

1. τὴν κατὰ τὰς εὐθιέτους ἐπιβολὰς λέειν κίνησιν καὶ διέξοδον τοῦ νοῦ. — Mit den Worten *λέειν κίνησιν* scheint auf eine epistureiche Formel hingewiesen zu werden. S. o. S. 653.

dung der Stimm-Brechung und der verschiedenen Veränderungen der Töne das Gehör (dies allein), der Mensch aber, von der Natur sowohl zum Sprechen wie zum Singen befähigt, zieht beides an, Gehör und Verstand, jenes durch Melodien bezaubernd, diesen durch Gedanken leitend . . . (§ 108) So wird nun die Rede ein entsprechender Deuter der Tafsachen und nimmt unzählige Wandlungen an. (§ 109) Denn wer wollte sich in gleicher Weise mit Eltern und Kindern unterhalten, da er von Natur der Sklave der einen, der Art nach Herr der andern ist? Wer aber wollte zu Brüdern und Verwandten und überhaupt Leuten deselben Geschlechts und anderseits zu Fernstehenden, wer zu Hausgenossen und Fremden, Bürgern und Fremdlingen (in derselben Weise sprechen) . . . mit einem Alten muß man anders reden als einem Jungen und wiederum mit einem Hochstehenden anders als einem Niedrigstehenden, einem Reichen anders als einem Armen, einem Herrscher anders als einem Untertan . . . (§ 110) Und was braucht man noch die unzähligen Arten von Personen aufzuzählen, nach denen die Rede sich wandelnd hat diese, bald jene Haltung annimmt; denn auch die Besonderheiten der Sache geben ihr jeweilig ein besonderes Gepräge. Denn Großes und Kleines, Viel oder Wenig, Privates und Öffentliches, Heiliges und Profanes, Altes und Neues dürfte sie nicht auf dieselbe Weise verkünden, sondern auf die, welche für jede Gelegenheit paßt . . . und so erhebt sie sich bald zur Höhe, bald wieder beschränkt sie sich und steigt herunter . . . Trefflich wird nun Jubal, „der die Worte biegt“, Vater des Gesanges und der Sither genannt, nach einem Teil der Gesamtheit, wie gezeigt ist“. — Daß Philo diesen Lobpreis der Rhetorik nicht selbst entworfen habe, darf bestimmt angenommen werden. Er steht vollkommen stiltwidrig in dem düsteren Gemälde, das er von der Nachkommenchaft Kains sonst entwirft, wie auch gegenüber den zahllosen Angriffen gegen die sophistische Rhetorik, die sich sonst hin und her in seinen Werken findet.

Endlich könnte auch die Deutung der Geburt Seths zum Teil hierher gehören (§ 125 f.). Seth bedeutet *ποσιμός*. Das wird allerdings zunächst moralisch gedeutet und auf die Seele bezogen, die von dem *νῦμα πόσιμον* der Sophia besetzt wird. Aber dann heißt es weiter: „(§ 126) Oder dürfte nicht einer sagen, daß ein jeder von den Sinnen vom Nus wie aus einer Quelle getränkt werde, der seine Kräfte wie Kanäle ausweitet und ausstreckt? Keiner, der gesunden Verstand hat, dürfte doch sagen, daß die Augen sehen, vielmehr der Nus durch die Augen usw. Deshalb heißt es auch in der Genesis: „Eine Quelle stieg



von der Erde auf und tränkte das ganze Antlitz der Erde" (Gen. 2<sup>v</sup>). Denn da die Natur als einen besondern Teil im ganzen Leibe das Antlitz den Sinnen zugewiesen hat, so entfendet die von dem leitenden Teil (*ἡγεμονικόν*) aufsteigende Quelle, die sich vielfach spaltet, gleichsam einige Wasseradern bis zum Antlitz und leitet durch sie die Kräfte zu einem jeden der Sinnesorgane".

Hier haben wir ganz klar den alten Zusammenhang, charakteristisch ist auch das Zurückgreifen auf Gen. 2<sup>v</sup>. — Wenn es dann § 127 (Ende) weiter heißt: *οὕτως μέντοι καὶ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ποτίζει τὰς ἀρετάς*, so ist klar, daß hier wiederum Philo sich zu Wort meldet<sup>1</sup>.

Wir betrachten die ausgeschiedene Quelle noch einmal im Zusammenhang. Sie zeigt einen bemerkenswerten einheitlichen Zusammenhang und eine in sich geschlossene geistige Grundstimmung. Hervorzuheben ist vor allem der durchaus profane Charakter dieser Ausführungen. Speziell religiöse Töne werden überhaupt nicht angeschlagen. Es sind vorwiegend erkenntnistheoretische Probleme (hier und da auch ethische), die diesen Allegoristen interessieren. Selbst in seinen Ausführungen über das Verhältnis von Lust und Sinnlichkeit schlägt das erkenntnistheoretische Moment vor, und der Akzent der Ausführungen ruht darauf, daß die übermächtige Lust die Perzeptionsfähigkeit der Sinne und damit auch die Klarheit des Nus trübe. Und das alles in einer Erörterung des Sündenfalles, in der man von vornherein tiefere ethische und religiöse Töne erwarten sollte!

Wir betrachten die erkenntnistheoretischen Ausführungen im einzelnen. Es ist ein starker Sensualismus, der sie beherrscht: quod non erat in sensu, non est in intellectu. Drei Dinge stehen neben einander: das Objekt (*τὸ αἰσθητόν*, *τὸ ὑποκείμενον*), die *αἴσθησις*, der Nus. Alle drei sind auf das engste auf einander angewiesen. Ohne daß Gott regnen läßt, ohne daß er der Sinnlichkeit *τὰς ἀντιλήψεις τῶν ὑποκειμένων* schenkt, ist die *αἴσθησις* untätig I 25, kann auch der Nus nicht wirken I 29. — Und wiederum ist der Nus ohne die Sinn-

1. Auslegungen ähnlichen profanen Stils finden sich noch in Gen. I 75 (Erläuterung von Gen. 4<sup>is</sup>: die 7fältige Rache an dem, der Kain (!) tötet): quicumque ergo mentem occidit, intermiscens insipientiam pro sensu, hic dissolutionem faciet septem quoque irrationalium partium. Dgl. auch in Genes. IV 56f. (der Vertehr Lots mit seinen Töchtern bezogen auf das Sündenmenneken des Nus mit *βουλὴ* und *συναίσεις* [die griechischen Termini, aber nicht die Sache de ebriate 165ff.]: inertes enim et inefficaces istae sunt mer se, nisi moveantur a mente ad competentes sibi effectus actusque.

slichkeit nichts; der schlafende Adam, aus dem Gott das Weib schuf, ist das Symbol für den Nus ohne Sinnlichkeit; in diesem Zustand ist er blind, ja schlummer als blind, wie der Mensch, dem nicht nur ein Sinn, sondern alle Sinne fehlen, aller seiner Stützen beraubt, von tiefer Finsternis umgeben (de Cherubim 58 ff.). Die Schilderung wie Mann und Weib, Nus und Sinnlichkeit, sich finden, lieft sich wie ein Triumphlied des Lebens. Die Schöpfung des Weibes ist die Erweckung der *αἴσθησις* aus dem habituellen zum aktuellen Zustand, ist *συμπληρωσις δόξης τῆς ψυχῆς* (II 24 u. 36). Und endlich, auch die Sinnlichkeit wird wiederum nicht wirksam ohne Nus. Erst durch ihn wird die *αἴσθησις* *καθ' ἑξιν* zur *αἴσθησις κατ' ἐνότητα*, die wirkliche Wahrnehmung geschieht dadurch, daß er die Sinne anspannt<sup>1</sup>. Wiederum aber kommt den Sinnen als solchen in ihrem Sein Selbstständigkeit zu, das Weib soll mit (nicht aus) dem Manne sein, die Sinnlichkeit mit dem Nus (II 45).

Das sind ja nun zunächst Theorien, die etwa seit Aristoteles<sup>2</sup> bekanntes und Charakteristisches bieten, die etwa seit Aristoteles<sup>3</sup> bekannt waren. Aber erst in der Stoa scheinen doch diese Theorien zu allgemeiner Geltung gekommen zu sein<sup>4</sup>. Und wir finden weiter innerhalb dieser Ausführungen bestimmte Wendungen und Termini, die uns in das Milieu der Stoa weisen. Wir begegnen den durchaus stoischen Begriffen von *φαντασία* und *ὁρμή*<sup>4</sup>. Wir begegnen den durchaus stoischen anmutenden Definitionen: *ἡ μὲν οὖν φαντασία συνίσταται κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς πρόσδοτον τυπώσεως νόον δι' αἰσθήσεως* (vgl. die bekannte Definition Zenos, die *φαντασία* = *τύπωσις ἐν ψυχῇ*); ferner: *ἡ δὲ ὁρμή, τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας [συνίσταται], κατὰ τὴν τοῦ τοῦ νοῦ καὶ δυνάμιν, ἣν τείνας δι' αἰσθήσεως ἄπεται τοῦ ἐποκειμένου* (I 30). Dieser echt stoischen Betonung der *τοιαύτῃ δυνάμει* und des *τείνειν* des Nus entspricht die Schilderung II 37: *ἀποτελεῖται δὲ ἡ κατ' ἐνέργειαν (αἴσθησις), ὅταν ἡ καθ' ἑξιν κίνηθ' εἴσα ταυτῇ μέχρι τῆς σαφούς καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀγγέλων*<sup>5</sup>. Wiederum erkennen wir stoische Begriffe, wenn es II 38 heißt: *οὕτως ἐν μὲν τῷ δρῶν ὁ νοῦς, ἐν δὲ τῷ*

1. *κινῶν τὴν αἴσθησιν πρὸς τὸ ἐκτὸς ὡς ἂν τεχνίτης* I 29.

2. *περὶ ψυχῆς* III 432a: *καὶ διὰ τοῦτο οὐτε μὴ αἰσθανόμενος μὴδὲν ἂν μάθοι καὶ ξυνείη*. Dgl. übriges Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 293, f. die Parallelen im 9. Traktat des Hermes Trismegistos.

3. Gronau, *Poσειδωνιος* 70.

4. Hauptstelle I 29.

5. Dgl. II 24. 40; vgl. noch in Genes. I 53: *imaginatio impetuosque*.





πάσχειν γυναικὸς τὸ ὅτιον ἢ αἰσθησις ἐξετάζεται. (vgl. II 41). — In der Aufzählung der *δυνάμεις*<sup>1</sup> der Seele begegnen wir den spezifisch stoischen Termini: *ἐξῆς, φύσις*, — dann wiederum *φαντασία, ὁρμή* (II 22 f.). Wenn eine gewisse Inkonsequenz in der Auffassung zum Vorschein kommt, insofern hier behauptet wird, daß dem Menschen *φαντασία* und *ὁρμή* in Gemeinschaft mit den unvernünftigen Tieren zukomme, und oben (I 29 f.) die beiden Fähigkeiten auf ein Zusammenwirken von *Nus* und Sinnlichkeit zurückgeführt wurden, so scheinen das Widersprüche zu sein, die sich ähnlich auch sonst in der stoischen Psychologie nachweisen lassen<sup>2</sup>.

Bietet also die nähere Charakterisierung der in der Quelle erhaltenen Erkenntnistheorie keine Schwierigkeiten, so stoßen wir, wie es scheint, auf ein erhebliches Bedenken, wenn wir versuchen, die ethische Grundauffassung in den ausgeschobenen Ausführungen in dieses Bild einzuzuzeichnen. Fast will es scheinen, als wenn in den ethischen Partien ein epikureisch gestimmter Philosoph redet. Wir erinnern uns noch einmal an die Sätze die uns bei der Analyse oben in Erstausen setzten. Nicht nur die Sinnlichkeit, sondern auch *τὰ ταύτης ἐξγογὰ πάθη* (II 6) sind die Geschüßfen (*βουδοί*) des Menschen, die vier Affekte befördern das menschliche Leben und sind diesem notwendig. *τῶ γὰρ ὄντι οὐ κείος οὗτος ὁ βουθός ἐστι τῶ νῶ ὥς ἂν ἀδελφός καὶ ὅμαιμος. μᾶς γὰρ ἐστι ψυχῆς μέρη καὶ γεννήματα ἢ τε αἰσθησις καὶ τὰ πάθη*<sup>3</sup> (II 8).

Und nun heißt es gar weiter (II 71): *Nus* und Sinnlichkeit seien naß und unwirksam; sie können zu gemeinsamem Wirken nicht zusammenkommen, ohne daß als dritte die sie zusammenführende Lust dazukomme. *τίς αὐτὰ συνήγαγεν οὐ μὴ δεσμός τοῖτος ἔχματος καὶ ἐπιθυμίας; ὁ γὰρ θεὸς ἔχει ἑαυτὸν τὸν ἄνθρωπον τὸν γυνᾶντα, εἴτα ἐξῆς τούτων ἡδονῆν ἐν ἀνθρώπῳ, εἴτα αἰσθησιν τὴν γυνᾶντα, εἴτα ἐξῆς τούτων ἡδονῆν* (II 72). — *οἷον ἡδονῆν χορηγεῖται δεῖ τὸ γεγονός* (II 17).

1. Die oben bereits angemerktten genau parallelen (und vollständigeren) Ausführungen, q. deus sit immut. 35–46, lassen sich ebenfalls mit aller wünschenswerten Deutlichkeit als ein Einschub erweisen. Der § 47 ff. erörterte Gedanke der sittlichen Freiheit schließt sich auf das engste an die Schlußsätze von § 34 an (nur daß im Anfang von § 47 in dem *μόνην γὰρ αὐτὴν ὁ γεννησας πατὴρ ἐλευθερίας ἡξίωσε* die Beziehung auf *διάνοια* § 46 hergestellt ist). Vgl. hier § 42 die stoische Spielerei: *αἰσθησις = εἰσθεσις*.
2. Vgl. darüber Kroll, a. a. O. S. 260. — Auch Poseidonios lehrt, daß sinnliche Wahrnehmung und Trieb den Tieren zukomme.
3. Zunächst ist mit dem *βουθός* die *αἰσθησις* gemeint; aber es ist eben die *αἰσθησις*, welche die *πάθη* in sich einschließt.

Sollte sich hier epikureische Lebensweisheit mit stoischer Erkenntnistheorie in irgend einem jüdischen Geist auf diese Weise amalgamiert haben? Dieses Ergebnis dürfte doch als allzu paradox erscheinen. — Es dürfte doch vielleicht möglich sein, auch die meisten der oben zitierten Sätze in dem Milieu der Stoa unterzubringen. Freilich orthodox stoisch ist das alles nicht. Aber wir wissen, wie gerade an diesen Punkt die mittlere Stoa, vor allem Poseidonios, von dem Rigorismus der älteren Stoa bewußt abgewichen ist, wie man hier eine stärkere Schätzung der natürlichen Lebensgüter propagierte und wie man gerade hier auch den Gedanken einer gewissen Unentbehrlichkeit der natürlichen Triebe<sup>1</sup> für das menschliche Leben betonte. In Senecas de ira II 19 ff. finden wir längere pädagogisch gerichtete Ausführungen darüber, wie der Pädagoge die Äußerungen des *θυμός* nur zu regeln, nicht ganz zu unterdrücken habe, so daß dabei der berechnigte Stolz und das Selbstbewußtsein verloren gehe. Man hat mit guten Gründen gerade diese Ausführungen auf Poseidonios zurückgeführt<sup>2</sup>. Was hier vom *θυμός* ausgeführt wird, läßt sich natürlich auch von der *ἐπιθυμία* resp. der *ἡδονῇ* usw. behaupten. Bestimmte einzelne Beobachtungen an den betreffenden Abschnitten des Philo bestärken uns in dieser Vermutung, daß wir auf stoischen Boden stehen. Mit einem der Sätze, der uns in Erstausen setzte, befinden wir uns sicher im poseidonianischen Milieu. Wir lesen: *τὸ δὲ ἄλλορον αἰσθησις ἐστὶ καὶ τὰ ταύτης ἐξγογὰ πάθη καὶ μάλα, εἰ μὴ νόσις ἐκείνη ἡμετέρα* (II 6). Der Satz, daß die Leidenschaften nicht (verkehrte) *νόσις* der Seele seien, sondern ein natürlicher Ausfluß ihrer niederen Bestandteile, ist ein Satz, mit dem Poseidonios dem Intellektualismus der älteren Stoa gegenübertrat (s. o. S. 461). Wenn in diesem Zusammenhang betont wird, daß *αἰσθησις* und *πάθη*

1. Allerdings hätte Poseidonios kaum von der Notwendigkeit der *πάθη* (wie die Quelle Philo) geredet. Berechtigt sind nur die natürlichen Triebe. Sie werden *πάθη*, sobald sie die natürlichen Grenzen überschreiten. Es gilt daher die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig zu finden. Zu den natürlichen Trieben gehört die Lust, soweit sie auf die Erhaltung des Lebens gerichtet ist. Und was von der Lust gilt, gilt umgekehrt vom Schmerz. Schmästel, Philosophie der mittleren Stoa 272. 275. Gronau, Poseidonios 253 f. Die Ausführungen der Quelle Philo stellen eine Vergrößerung dieses Standpunktes dar.
2. Pohle, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 24 de Posidonii libris *περὶ παθῶν* 623. 632. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenheilung I 1914 S. 17. 21 ff. über die spätere Verschiebung der stoischen Affektenlehre und deren Annäherung an die aristotelische Metriopathie (unter Fortdauer einer verständnislosen Polemik) orientiert gut Rabbow S. 88 ff.



*βουθολὶ νεώτεροι* der Seele seien (II 5 f.), so erinnert auch das an die Lehre des Poseidonios. Für Poseidonios kann „wenigstens der Dorn sogar ein treuer Bundesgenosse des λογικόν, sein δουρφόρος sein“<sup>1</sup>. Für ihn, der wieder zur platonischen Präexistenzlehre zurückkehrte, ist doch wahrscheinlich nur der vernünftige Teil der Seele präexistent<sup>2</sup>; von hier aus kann man begreifen, wie die niederen Bestandteile der Seele in unserer Quelle als *βουθολὶ νεώτεροι* (II 5 f.) aufgefaßt werden. Und wiederum derselbe Poseidonios betonte trotz alledem die substantielle Einheitlichkeit der Seele und sagte die einzelnen Bestandteile als ihre *διονύμεις*<sup>3</sup>. Und bei Philo heißt es: „*μὴδὲ γὰρ ἐστὶ ψυχῆς μέρος καὶ γεννήματα ἢ τε αἰσθησις καὶ τὰ πάθη*“ (II 8). — Endlich kann darauf hingewiesen werden, wie gerade in diesem Zusammenhang der Ausführung über die Notwendigkeit der *πάθη* die stoische Lehre von den vier selbständigen Affekten mit aller Bestimmtheit vorgebracht wird. Wenn sich dabei in den sämtlichen Ausführungen Philos der spezifisch stoische terminologische Unterschied von *πάθη* und *δύμεις* nicht findet, so kann das wohl ohne Schwierigkeit als eine Vergrößerung stoischer Lehren auf dem Boden jüdischer Schulüberlieferung betrachtet werden<sup>4</sup>.

Mertwürdig unstoisch sieht es allerdings aus, wenn die Lehre von der Notwendigkeit der Affekte gerade wieder und wieder an der Hedone illustriert wird. Doch wird hier die einmal gegebene Symbolisierung der Schlüssel durch die Hedone mitgewirkt haben. Die Ausführungen endlich über die Notwendigkeit der Hedone als *δεσμός ἐξωτός καὶ ἐπιδυμίας* kann man sich allerdings schwer auf stoischem Boden denken. Aber es wird doch denkbar, wie ein jüdischer Bibelbeuter von jenem

1. Gronau, Poseidonios 254, unter Verweis auf Galen, de plac. Hipp. 495 ff. M.

2. Vgl. zur Präexistenz der menschlichen Seele und zwar ihres höheren Bestandteiles, des Logos: Sámmetel 250a, Rohde<sup>2</sup>, Pliqse II 3241.

3. Zur Einheitlichkeit der menschlichen Seele, vgl. Sámmetel S. 258 f. — Zur Parallele zwischen der zentralen Bedeutung der *καθάρια* für das sinnliche Leben des Menschen und der Stellung des *ἡγεμονικόν* im Geistesleben bei Philo II 6. I 59 f. vgl. Sámmetel S. 259.

4. Eine charakteristische Parallele verdanke ich Kroll a. a. O. 289. Kroll verweist auf Stobaios. Ekl. I 739 (hermetisches Fragment): τὰ δὲ πάθος καὶ ἡ αἰσθησις ἀπὸ μίας κοινῆς ἡγεμνται . . . (Philo *αἰσθησις καὶ τὰ πάθος ἐκ γὰρ πένθη*), εἰς δὲ τὸ αὐτὸ συνάγονται. Auch der folgende Satz ist interessant: τὸν δὲ ἐμπύχον ζῴον εἰσὶ δύο ἄλλα ἐνέργειαι, αἵτις ἐκονταὶ ταῖς αἰσθησεὶ καὶ τοῖς πάθεσιν, λόγη καὶ καρά. — Allerdings ist bei dieser Zusammenfassung von *πάθη* und *αἰσθησις* das Werturteil ein anderes: διὸ καὶ ἀμεινός; φησι κατωτάτος εἶναι.

Boden der mittleren Stoa aus, wenn ihm einmal daran lag, die Erzählung vom Sündenfall in dieser profanen Weise auszudeuten, zu jenen verriegelten Sähen kam. Man ist, glaube ich, garnicht einmal gezwungen, epistureische Nebeneinflüsse anzunehmen, obwohl diese bei einer derartigen Annäherung der Gegenstände auch nicht mehr auszuschließen sind. Und so ergibt sich, daß in der Quelle, die wir aus der Analyse erschlossen, eine klare Grundstimmung und geschlossene Gesamtanschauung vorliegt, deren einzelne Faktoren wir genau bestimmen können. Dazu kommt eine Terminologie von eigentümlicher Geschlossenheit. Gewisse Ansonsequenzen, die wir hier und da beobachten konnten, ließen sich auf das Milieu zurückführen.

Ebenso bestimmt aber läßt sich nun nachweisen, daß in diesen Ausführungen nicht der Philo des allegorischen Kommentars redet. Was die hier vorgetragene Erkenntnistheorie und Psychologie anbelangt, so muß zugestanden werden (s. d. oben beigebrachten Parallelen), daß sich Spuren derselben und Analogieen zu ihr auch an andern Stellen seiner Werke finden. Er eignet sich derartige Theorien verschiedenster Provenienz wahllos an<sup>1</sup>; wir finden namentlich in seinen psychologischen Bemerkungen platonisches, aristotelisches, stoisches, auch neuplatonisches Gut in buntem Gewirr neben einander. Philo hat überhaupt kein Interesse an derartigen „untergeordneten“ Fragen. Und das schon ist das Sonderbare und Singuläre in unseren Ausführungen, daß sie mit einem derartigen Interesse und so starker Ausführlichkeit bei diesen Theorien verweilen. — Auch der lange, oben erwähnte, psychologische Abschnitt in quod deus sit immutabilis gibt sich deutlich als Exkurs.

Aber die hier vorliegenden Widerprüche sind noch viel greifbarer und deutlicher. Wir erinnern uns an den oben besprochenen Bruch in der Darstellung II 24 f. Eben ist die Erschaffung des Weibes, als die Vollendung des menschlichen Wesens, die Entdeckung der *αἰσθησις καὶ ἐνέργειαν* als *συμπλήρωσις τῆς ὁλῆς ψυχῆς* gefeiert. Und nun

1. Vgl. Bréhier p. 159 ff. Zeller, Gesch. d. griech. Philosophie<sup>1</sup> III 2. 446 ff. — Es kann hier nur angedeutet werden, daß von allen diesen Theorien nur eine im speziellen Sinn philonisch ist, resp. seinem religiösen und theologischen Interesse entspricht, das ist die Einteilung und Wertabstufung der menschlichen Psyche in Nus, Logos, Aisthesis. Zu dieser an die Stoa (Theorie von νοῦς ἐν-διάθετος — ποσοποιός) sich anlehnenden merkwürdigen Abstufung finden sich, so weit ich sehe, nur in der hermetischen Literatur genaue Parallelen. In den von uns herausgehobenen älteren Studien findet sie sich nicht. Vgl. dazu J. Kroll, Lehren d. Hermes Trismeg. 262, der noch auf die Unterscheidung von *ἡγεμονικόν* und *λόγος* bei Mart Aurel hinweist.





wird der Schlaf Adams darauf bezogen, daß der Nus schläft, wenn die Sinnlichkeit erwacht, und umgekehrt der Nus zur höchsten Energie erwacht, wenn die Sinnlichkeit nicht wirksam ist! Wir verschließen uns, heißt es, dem Sinnenleben und wandern in die Wüste. Wir entziehen uns der Sinnenwelt, heißt es noch deutlicher in der parallelen Stelle, de migrat. 190f.: wir verschließen die Augen, verschloßen die Ohren, hemmen den Antrieb (*ὁρμῆς*) der übrigen Sinne, wenn es sich um die *ἀρετῆς θεά* des *κόσμος νοητός* handelt.

Man mag darauf hinweisen, daß auch derartige Inkonsequenzen gerade auf dem Boden der mittleren Stoa möglich seien, daß gerade Poseidonios trotz aller sensualistischen Erkenntnistheorie der Stoa auf die relative Selbständigkeit und Überlegenheit des *λογιστικόν* im Menschen, auf die Erfahrungen der menschlichen Seele im Traum und in der Ekstase<sup>1</sup> Gewicht legt. — Man kann darauf Gewicht legen, daß Philo einmal zwischen diesen verschiedenen Seiten die Betrachtung in charakteristischer Weise zu vermitteln sucht, wenn er sagt: *οἱ τέλει τοὶ τὰς μὲν ἀρχὰς ἔχουσιν ἀπὸ σώματος καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν ὁργανικῶν μερῶν, ὧν ἅπαν ζῆν οὐκ ἔνεστι . . . τὰ δὲ τέλη ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν* (q. rer. div. haer. 315).

Aber daß in demselben Atemzug, bei der Auslegung derselben Bibelfelle behauptet wird, daß die Schaffung der tatkräftigen Sinnlichkeit das menschliche Geistesleben vollende, und dann, daß die Sinnlichkeit das höhere menschliche Geistesleben störe, daß diese Sätze ohne jede logische Vermittelung nebeneinander treten, das begreife, wer will. Hier stoßen sich die Gegenjäge zu hart, als daß wir dieses Rätsel ohne Annahme mechanischer äußerer Abhängigkeit des Schriftstellers lösen könnten.

Und die Gegenjäge zwischen Philo und seiner Quelle liegen noch tiefer. Wieber und wieber ist uns bei der Analyse des allegorischen Kommentars der religiöse Lieblingssatz des Philo entgegengetreten, daß der Mensch von sich aus mit seinem Nus nichts recht verstehen, mit seiner Sinnlichkeit nichts richtig auffassen und wahrnehmen könne<sup>2</sup>. Das ist die religiöse Ursünde, diese menschliche Vermessenheit, die da glaubt, daß Nus und Sinnlichkeit das Maß der Dinge seien (de post. Ca. 55). Kein ist der Vertreter dieser Anschauung, schon sein Name

1. Poseidonios über die Mantik f. Schmeissel 252ff. Vgl. Heinze, Xenokrat. 103. 132f.

2. Die Ausführungen Philos hier zusammenzutragen wäre überflüssig. Ich verweise besonders auf die Traktate de sacrific. Ab. Ca.; quod det. pot.; de posterit. Ca. und auf das in der obigen Analyse beigebrachte Material

„Bestig“ deutet auf den verhängnisvollen Wahn, die verkehrte *οἴησις* hin, als bestige der Nus in seiner Vereinigung mit der Sinnlichkeit die Welt (de Cherubim 53f. 63f.).

Nun ist es ganz klar, daß die Grundstimmung der von uns aus-gehobenen Quelle in die entgegengesetzte Richtung geht. Diese ganzen Ausführungen über das notwendige Zusammenarbeiten von Nus und Sinnlichkeit, über die Vollendung der Sinnlichkeit durch den Nus, des Nus durch die Sinnlichkeit haben eigentlich kein Interesse mehr vom Standpunkt des offenbarungsgläubigen Steptiters, den Philo wieder und wieder zur Schau trägt. Philo konnte sie sich allenfalls aneignen, wenn sie ihm vorlagen, und sie mit seinen theologischen Gebanten überbauen, aber daß er sie geschaffen hätte, wird sehr unwahrscheinlich. So zeigen sich denn auch hier und da die Nähe mit absoluter Deutlichkeit. So II 46, wo Philo, nachdem er so eben die Ausführung darüber gegeben hat, wie der Nus die *αἰσθησις καὶ ἔξω* zur *αἰσθησις καὶ ἐνέργειαν* gestaltet, und wie jene mit dem Nus, diese *ἐκ τοῦ νοῦ* geworden sei, dann fortfährt: *μάταιος δὲ ὁ νομίζων τοῦ ἀληθῆ λόγον ἐκ τοῦ νοῦ τι συνόλως γενᾶσθαι*. — So de Cherubim 63, wo er, nach der triumphierenden, farbengeläutigten Schälerung der Vereinigung von Nus und Sinnlichkeit, diesem Triumphlied des natürlichen Lebens, fortfährt mit einem wilden Angriff gegen den verderblichen Wahn als gehöre dem Menschen die Welt.

Hier stoßen unvermittelt verschiedene Welten auseinander. Und dieser selbe Widerspruch liegt auch in den ethischen Partien der besprochenen Stüde vor. Gewiß, auch jene weltoffene, der stoischen Orthodogie entgegengesetzte Grundauffassung, die uns hier entgegentrat, ist auf dem Boden der mittleren Stoa gewachsen, von dem aus zum Teil auch Philo begreifbar wird. Aber wir sehen nun Philo persönlich sich doch gerade in der entgegengesetzten Richtung fortbewegen. Wurde in der Quelle die relative Berechtigung und Notwendigkeit der Affekte und namentlich der Lust stark hervorgehoben und die Affekte nur in ihrem Übermaß für schädlich erklärt, so finden wir in den daneben stehenden relativ eigenen Ausführungen Philos die Lust<sup>1</sup> als das absolut und in sich Verderbliche behandelt. Bréhier<sup>2</sup> (p. 263) ist mit Recht zu der

1. Auch hier muß es genügen, auf das oben beigebrachte Material zu verweisen.

2. Bréhier hat die Zusammenhänge hier jedoch nicht völlig durchschaut. Er erblickt nichstoisches — kynisches oder epikuraisches — Gut auch dort, wo das Milieu der mittleren Stoa vorliegt.



Überzeugung gekommen, daß in diesen Strafberechtigten gegen die Hedone garnicht mehr stoische, sondern thnische Grundstimmung zu Tage trete. Mit Recht verweist er auf die gänzlich unstoischen Ausführungen III 113, wo die vier Affekte nicht mehr selbstständig neben einander treten, sondern alle auf die Hedone zurückgeführt werden: *οτι σχεδον υποβεβληται πασαν, εωστε τις αογη και θεμελιος*<sup>1</sup>. Überhaupt erscheinen in diesen Zusammenhängen dann die *πάθη* garnicht mehr als Affekte, sondern direkt als die lasterhaften Leidenschaften. Von ihrer relativen Notwendigkeit ist keine Rede mehr. Nur den vermittelnden Gedanken sehen wir Philo etwa selbst vertreten, daß für den noch nicht Vollendeten die gänzliche Ausschließung der *πάθη* eine Unmöglichkeit sei und es sich für ihn nur um ihre Beherrschung handle, während nur der Vollendete sie gänzlich beseitige und unterdrücke (III 114–159). Aber dieses Zustandnis der Existenz der *πάθη* als eines unentrinmbaren Übels liegt weit ab von der positiven Würdigung der *πάθη* in der Quelle.

So drängt alles auf den Schluß hin: Philo hat in den ersten Büchern des allegorischen Kommentars eine Quelle, die in den ersten Büchern allmählich zu verschwinden scheint, benutzt. Diese Quelle ist nicht hellenischen, sondern jüdischen Ursprungs. Sie repräsentiert bereits einen allegorischen Kommentar zu den ersten Kapiteln der Genesis, wie wir denn auch in den Quaestiones häufig ihren Spuren begegnen. Er hat sie, namentlich in Leg. Alleg. II und III, in großem Umfang herübergenommen. Ja, er hat an vielen Stellen dem alten Kommentar in der fortlaufenden Auslegung nur wenig hinzugefügt. Er nimmt selbst überall in den zahlreichen Exkursen das Wort, in denen unter Heranziehung anderer Stellen des Pentateuchs die fortlaufende Auslegung durchbrochen wird. Durch diese weisshewigen Exurse ist es Philo gelungen, die Quelle ganz zu verschütten oder zu überbauen. Und doch kann es kaum stärkere Gegenätze geben als zwischen ihm und jener älteren Genesisauslegung. Dort haben wir eine Quelle von ausgeprochen profanem Charakter, eine Auslegung, die bei der Erörterung des Sündenfalls vorwiegend erkenntnistheoretische Probleme vorträgt, hier den ausgeprochenen Moralisten und Bußprediger; dort ein Judentum, das ganz und gar im Strom hellenisch-philosophischer Gedanken unterzutauchen scheint und das Moses und die Bibel völlig

1. Dgl. auch § 114 (Zurückführung des *θυμός* auf *ήδονή* — *επιθυμία*.) Man beachte, wie hier sich in die stoische Einteilung der Affekte die platonische Anschauung der Dreiteilung der Seele in *λογιστικόν*, *θυμός*, *επιθυμία* eindrängt. Das ist in der Quelle nirgends der Fall.

auf diese reduziert, hier einen Theologen, dem nichts verhängt ist, als der Satz von der Autarkie der menschlichen Vernunft, d. h. doch eben der Fundamentalsatz der griechischen Philosophie. Hier der unbefangene Lobpreis der Lust und ihrer Notwendigkeit für das menschliche Leben und der begeisterte Hymnus auf die Harmonie von Vernunft und Sinnenleben und dort ein hochgespanntes astetisches, mystisches Ideal wenigstens für die Vollendeten. Das sind verschiedene Welten!

Was mag das für eine Quelle sein, die Philo mit solcher Unbefangenheit und vielfach, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, wie weit sie von seinen eigenen Grundanschauungen absteht, benutzt hat? Ich glaube, daß wir nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß er in umfassender Weise älteres exegetisches Scholium weiter tradiert. Denn das muß zum Schluß hervorgehoben werden: sprachliche und stilistische Differenzen wird man, so weit ich sehe — abgesehen von der mit der Sache gegebenen speziellen Terminologie — kaum für die verschiedenen Partien nachweisen können. Es ist vor allem derselbe weisshewige, in ermüdenden Wiederholungen sich ergehende Stil, dieselbe Häufung von synonymen Ausdrücken, daselbe Pathos in der Darstellung, hüben und drüben. Alles drängt auch hier zu dem Schluß, der ja auch bei allem Kommentarbetrieb besonders nahe liegt: Philo gibt die *ετοιμώματα* und *ετοιμώσεις*, die er der Schule zu verdanken hat, in seinem großen Kommentarwerk weiter. Unter diesen Umständen begreift man auch besser, wie Philo, der durchaus ein Mann eigener Überzeugungen ist, so widersprechende Traditionen hat verarbeiten können; sie waren für ihn geschützt durch die Ehrfurcht vor der älteren exegetischen Generation, den Nimbus der Schule, vielleicht durch die eigene Vergangenheit Philos.

#### Kapitel IV.

#### De ebrietate.

In seiner Schrift de ebrietate schaut Philo zurück auf die Abhandlung, die wir jetzt, ziemlich unorganisch mit dem übrigen verbunden, am Schluß von de plantatione<sup>1</sup> (§ 139–177, als Fragment abge-

1. Nach Euseb. H. E. II 18, 2 und Hieronymus, de viris illustr. 11 hat Philo zwei Bücher *περὶ μέθης* geschrieben. Man streitet darüber, ob das uns erhaltene Buch das erste oder das zweite sei, zumal auch die Handschriften (Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos 20–25) schwanken. Neuerdings neigen sich die Autoritäten (Majabieau, Schürer<sup>4</sup> III 655, Wendland) der Mei-





brochen) Iesen. Hier hat er die Ansichten der Philosophen über die Frage, ob der Weise sich berauschen dürfe, wiedergegeben. Nun will er die Meinung des weisen Gesetzgebers Moses darüber vortragen. Dieser gebietet bald, den Wein gänzlich, bald, zu bestimmten Zeiten zu meiden; er erwähnt daneben aber viele tugendhafte Männer, die dem Genuß des Weines gehuldigt haben. Ehe er aber dem nachgeht, will Philo zunächst die symbolische Bedeutung des Weines erörtern. Denn tatsächlich sind es manche andere Untugenden (und Tugenden) der Menschen, welche dieselben Wirkungen wie die *μέθη* erzeugen. So ist die *ἀπειροσύνεια* sehr oft die Ursache des nichtigen Geschwätzes, das sich auch bei der Trunkenheit einstellt; die blinde Unwissenheit (*ἄγνοια*) erzeugt, wie jene, die *ἀναισθησία*; das Begehren überhaupt ist Ursache der *ἀπάληστια*; Besitz und Gebrauch der Tugend verursacht die *ἐφροσύνη* wie der Wein; die *γυμνότης* (vgl. das Vorbild Noahs) aber hat vielerlei Bedeutungen, sie kann sich auf die *ἄγνοια τῶν ἐναντίων*, auf die Lauterkeit und Sächlichkeit der Sitten, auf die Wahrheit, die das Verborgene, sei es die Tugend, sei es die Bosheit enthüllt, beziehen (§ 6). Von

nung zu, daß unser Buch das erste sei, und daß das zweite verloren gegangene Buch (mit dem Kommentar über Gen. 921—22) zwischen de ebrietate und de sobrietate gestanden habe. De sobrietate schäme mit seiner Einleitung (*καὶ περὶ τῆς μέθης καὶ τῆς ἐννομένης αὐτῆς γυμνότητος*) auf dieses Buch zurück. — Ich vermag dem nicht zuzustimmen und halte daran fest, daß die uns erhaltene Schrift de ebrietate *περὶ μέθης β'* war. *περὶ μέθης α'* ist de plantatione 139—177 nebst dem wahrscheinlich recht beträchtlichen hier fehlenden Stück. (Denn für die Behauptung des Satzes *ὅτι ὁ σοφὸς οὐ μεθυσθήσεται* wird hier nur der *πρώτος καὶ δυνατώτατος λόγος* vorgetragen; ehe aber die übrigen positiven Gründe vorgebracht werden, sollen zunächst die vorhergehenden Ausführungen der Antithese widerlegt werden. Das alles kam gut den Rest des Buches gefüllt haben.) Die Unordnung in den Überschriften wird erst nach Eusebius eingetreten sein. — Das verloren gegangene Stück am Ende von de ebrietate wird nicht gar zu umfangreich gewesen sein (genaueren Nachweis s. u.). Von den § 6 angegebenen fünf Thematata sind allerdings in dem uns vorliegenden Text nur drei behandelt. Es fehlen die Thematata: *ἐφροσύνη* und *γυμνότης*. Aber Philo wird, wie die Vergleichung der ersten drei Thematata zeigt, zum Schluß immer kürzer. Die beiden übrigen Thematata werden gut noch in de ebrietate Platz gehabt haben. Und nach der Disposition gehören sie zu unserem Buch. Die Fragmente aus *περὶ μέθης*, die in den uns erhaltenen Ausführungen Philos sich nicht nachweisen lassen (Wendland 22—25; 3 davon vom Cod. Vatican. als aus *περὶ μέθης α'* stammend zitiert), können alle gut am Ende des Abschnittes de plantat. 139—177 gestanden haben. Das Fragment 4 (*περὶ γυμνότητος*) gehört wahrscheinlich an das Ende von de ebrietate. Doch hier fehlt die Bezeichnung des Buches.

den hier angedeuteten fünf Thematata erörtert Philo in dem uns erhaltenen Stück der Abhandlung die ersten drei: 1) die *ἀπειροσύνεια* § 11—153. 2) die *ἄγνοια* § 154—205. 3) die *ἐπιδυμία* § 206—224. — Der Anfang von de sobrietate deutet darauf hin (s. o. 83.), daß er die beiden übrigen Thematata am Schluß des Buches tatsächlich erörtert hat.

In dem ersten Abschnitt (über die *ἀπειροσύνεια*) geht Philo von einer Exegese der Stelle Dt. 21<sup>18—21</sup> aus: Die Eltern eines ungehorsamen Sohnes sollen ihn vor der Gemeinde verklagen, und diese soll die Todesstrafe der Steinigung an ihm vollziehen. Philo deutet symbolisch die einzelnen Anklagen der Eltern aus: 1) *ἀπειθεῖ* (§ 15—16). 2) *ἐρεθίζει* (§ 16—18). 3) *οὐκ εἰσακούει τῆς φωνῆς ἡμῶν* (§ 19). 4) *συμβολοζοπῶν* (er ist verschwenderisch, „das Erworbene erschöpfend“) 1 (§ 20—26). 5) *ἀνοργηγεῖ* (§ 27). Endlich ereignet er das *ἐξαεῖς τὸν πονηρόν* (§ 28—29).

Auffällig ist es, daß Philo, ganz entgegengesetzt seiner sonstigen Gewohnheit, nach der er sich bei der Auslegung eng an die Wortfolge des Textes anschließt, jetzt erst eine Deutung der den Sohn anklagenden Eltern gibt. Es scheint beinahe so, als wären die ganzen Ausführungen § 15—29 erst später vorgeschoben. Außerdem finden wir an diesem Punkt nun eine Doppeldeutung. Zunächst § 30—33 (Mitte) eine spezifisch philonische. Danach sollen die Eltern des Kindes Gott, der Vater und Schöpfer aller Dinge, und die *ἐπιστήμη* (d. h. die Sophia) des Welt schöpfers sein. Wer kann einer so fürchtbaren Anklage widerstehen! Dem folgt, ohne daß Philo dies, wie er es sonst wohl tut, ausdrücklich martiert, die zweite Deutung. Er macht vielmehr eine etwas künstliche Überleitung: „Von den Eltern des Als ist nun mit Bezug auf den „vorliegenden Logos“<sup>2</sup> Abstand zu nehmen; ihre Nachfolger und Schüler, welche die Fürsorge und Leitung der Seelen, soweit sie der Zucht und der Muse zugänglich sind, bekommen haben, laßt uns jetzt ins Auge fassen. Wir sagen doch, daß Vater die männliche und vollkommene rechte Vernunft sei (*τέλειον καὶ ὁρθὸν λόγον*), Mutter aber die in der Mitte stehende enzyklische Bildung (*ἐγκύκλιον χοροῦν τε καὶ παιδείαν*) sei“.

Damit ist das neue große Thema gewonnen. Philo fügt dem gleich einen merkwürdigen Satz hinzu: „(§ 34) Gut und nützlich ist es, ihnen wie

1. Philo deutet nebenbei das Wort auf die, welche *συμβολὰς καὶ ἐράνους* machen.
2. Schon dieser Ausdruck „*παρὸν λόγος*“ deutet auf eine von hier an verarbeitete Quelle des Philo hin und zwar auf einen Lehrvortrag (s. o. S. 442).



das Kind den Eltern zu gehorchen: des Vaters, der rechten Vernunft, Gebot zu befolgen und der Natur gehorsam zu sein, indem man der nackten und entkleideten Wahrheit nachjagt; vermöge der Bestimmung der *παιδεία*, der Mutter, sich an die Rechtsfakungen zu halten, welche in Stadt und Volk und Land die Ersten, die den Schein der Wahrheit vorziehen, festgelegt haben.“ Man beachte, wie sich in diesem Satz dem Hauptthema des Verhältnisses von *ὁρθὸς λόγος* und *παιδεία* der andere Gegensatz zwischen *ὁρθὸς λόγος* und Brauch und Sitte, *θεός* und *φύσις*, *δόξα* und *ἀλήθεια* unterzieht. Deutlich zeigt sich die Bearbeitung in dieser Ineinanderverwirrung verschiedener Vorstellungen. Schon in dieser Degradierung der *παιδεία* und dem starken Gegensatz, in dem nun beide (die Eltern!) mit einander erscheinen, zeigt sich die bearbeitende Hand. Nun wird im Folgenden das beherrschende Thema aufgestellt und die Disposition gegeben. Es gibt vier Arten von Kindern. Die beste Art ist diejenige, welche beiden Eltern (*ὁρθὸς λόγος* und *παιδεία*) folgen, ihnen entgegen stehen diejenigen, welche keinem von beiden folgen, dann gibt es drittens und viertens *φιλόπατορες* und *φιλομήτορες*, die sind beide nur halb vollendet (§ 35).

Wie hat nun Philo diese Disposition und überhaupt das ganze Thema über das Verhältnis von *ὁρθὸς λόγος* und *παιδεία* durchgeführt? Zu unserem Erstaunen beginnt er mit einer Ausführung über die *φιλομήτορες*. Und was wir hier finden, entspricht nicht unserer Erwartung. Die Art der *φιλόπατορες* und *φιλομήτορες* sollte doch als die halbvollendete geschildert werden, so allerdings, daß die *φιλόμητορες* von diesen beiden an zweiter, im ganzen an dritter Stelle zu stehen kommen. Aber was hier (§ 36 ff.) folgt, ist ein Angriff gegen die *φιλομήτορες*, bei dem an ihnen kein gutes Haar gelassen wird. Diese „*τάξις*“ wird sofort als eine *ταῖς τῶν πολλῶν δόξαις ἐπείκουσα καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους τοῦ βίου ζηλώσεις παντοδαπὰς μεταβάλλουσα ἰδέας* geschildert. Als ihr deutlichster Typus gilt Jothor (Jethro), der ganz als Widersacher des Moses, als *δοκησιόορος* und Demagog geschildert wird, welcher *νόμους ἐναντίους τοῖς τῆς γένσεως ἀναγορεύει* (!), der die Aufforderung des Moses, bei ihm zu bleiben, rundweg ablehnt, dessen Gottesglaube ungenügend ist, weil er Gott mit andern Göttern zu vergleichen wage. *ἀλλ’ ἡ ἀνεπιστημοσύνη τοῦ ἐνὸς τὴν ἐπὶ πολλοῖς ὡς ἐπάγωνται, πρὸς ἀλήθειαν οὐκ ὁδοῖ, δόξαν εἰργάσατο* (§ 45, vgl. § 36–45)<sup>2</sup>.

1. Auch hier wieder der Gegensatz zwischen *δόξα* und nackter Wahrheit.  
2. Ich mache im Vorbeigehen auf die charakteristischen, echt philonischen

Nun geht Philo, wie es scheint, zu einem zweiten Beispiel dieser Art über (§ 46): „Zu derselben Art gehört jeder, der auf die An- gelegenheiten der Seele verzichtet hat, die aber des Leibes und der äußeren Güter, welche in Farbe und Gestalt ein buntes Ansehen haben, um die leicht erregbare Sinnlichkeit zu betrügen, bewundert. Einen solchen Menschen nennt der Gesetzgeber *Λαβάν*“. Was aber nun über *Λαβάν* ausgesührt wird, ist etwas ganz anderes, als was wir erwarten. Wir finden nicht etwa eine Polemik gegen die Welt der Sinnlichkeit, des Scheines und der Meinungen, vielmehr wird der Rat *Λαβάν* ge- tadelt, daß er behauptet habe, man dürfe die jüngere Schwester nicht vor der älteren heiraten. Das sei gerade das Richtige. Die jüngere Schwester sei die *παιδεία*, die ältere die *φιλοσοφία*, und die richtige Reihenfolge sei allerdings die, daß man zuerst zur jüngeren und dann zur älteren komme. Wer das nicht tue, der erlebe es, daß er unvor- bereitet zur Philosophie komme, und dann wieder, weil er diese nicht verstehen könne, sich zu der *παιδεία*, den enzyklischen Wissenschaften zurückwenden und bei ihnen den Rest seines Lebens verharren müsse. Das habe auch der mißgünstige *Λαβάν* mit seinem Rate bezweckt (§ 47–53).

Hier sind wir in der Tat beim Thema: Verhältnis von *ὁρθὸς λόγος* (Philosophie) und *παιδεία*, und zwar beim oben angedeuteten ersten Teil derselben. Man muß beiden Eltern gehorchen, so muß einmal die Abhandlung, von der ein Teil verschwunden ist, begonnen haben, aber in der rechten Reihenfolge. Erst soll man sich der *παιδεία*, dann der *φιλοσοφία* zuwenden.

Daran schließt sich eine Ausführung über das Wort der Rahel (an *Λαβάν*) an: „*οὐ δύναμαι ἀναστῆναι ἐνώπιόν σου, οὐ τὰ κατ’ ἐθισμὸν τῶν γυναικῶν μοι ἔσται*“ (§ 54). Damit hat Rahel unser aller Natur trefflich geschildert: *καταπέληγμαι δὲ τὸ ἀγεννὲς τῆς ψυχῆς τῆς ἐν τοῖς ἐστέσι διαλόγου ὁμολογούσης, οὐ οὐ δύναται τῶν φανομένων ἀγαθῶν κατεξαστῆναι* (§ 56). Wir Menschen können uns von den sichtbaren Gütern nicht so leicht entfernen. Und wenn wir es auch meinten, so lange keines dieser Güter vorhanden ist, so täuschen wir uns darin; und so oft auch nur ein leisester Hoffnungs- schimmer eines solchen sichtbaren Gutes in uns erwacht, geben wir dem nach: *οὐκέτι λανθάνοντες ἀλλ’ ἡδη φανερὸς ἀπομολοῦμεν* (§ 54–58)<sup>1</sup>.

Ausführungen über die wahre Gotteserkenntnis mit ihrer Licht-Mystik § 44 aufmerksam.

1. Der Augenschein lehrt, wie § 59–62 den engen Zusammenhang zwischen





Und deshalb (§ 63) bedürfen wir, so lange wir in dieser Verfassung sind, der παιδεία. καὶ τὸ σῆμας ἡμῶν τοῖς τοῦ πατρὸς ἐπαγγέλμασι δυνάτοιν ὑπαγεῖν ἀλλοκῆται, σύμμαχον οὐδὲν ἥτιον ἔξει τὴν μητέρα, παιδείαν μέσσην<sup>1</sup>.

Mit § 65 geht Philo zu dem andern Thema über, zu der Beschreibung der Art der φιλοπάτορες. Nun aber war oben ausdrücklich gesagt, daß auch diese Art nur ἡμετελής sei, daß ihr nur der zweite Platz gebühre hinter denen, welche Vater und Mutter folgen. Das ist aber Philos Meinung in diesem Abschnitt nicht mehr. Darüber befehrt uns schon der erste Satz: „Es gibt aber einige, welche das Mütterliche ganz und gar verachten und mit aller Kraft am Väterlichen hängen, und sie hat die rechte Vernunft der höchsten Ehre, des Priestertums, gewürdigt“. Und nun werden in den höchsten Tönen die Leviten (im Anschluß an Exod. 32<sup>27ff.</sup>) gepriesen. Sie haben all ihr Nächstes, den Leib und die Sinnewelt, ja auch den nächsten Bruder der Vernunft, die Rede (τὸν κατὰ προφορὰν λόγον), Gott zu Ehren geopfert<sup>2</sup> (§ 65 – 72). Als das Ideal der levitischen Ordnung aber gilt Pinchas, der mit seinem Speere die Midianiterin durchstieß und so den Quell aller Sinnlichkeit getötet hat: μέγα καὶ λαμπρὸν ἔργον (§ 73 – 76). „So sind die, welche den Vater und das Väterliche ehren, um die Mutter und das ihr Gehörige aber sich nicht im geringsten kümmern“.

Nunmehr (§ 77) geht Philo zu der Schilderung derer über, die weder Vater und Mutter ehren. Die ganz kurz gehaltene Schilderung gibt zunächst zu keinen weiteren Bemerkungen Anlaß.

Ganz wie wir es nach der Disposition erwarten sollten, folgt dann Nr. 3 und 4 derselben<sup>3</sup>: „(§ 80) Laßt uns nun von den diesen Entgegengesetzten reden, welche die Bildung und die rechte Vernunft ehren, zu denen die gehörten, welche einem von den Eltern anhängen, sie sind

§ 58 u. 63 hören. Der Preis des Menschengeschlechts, welches der Sara gleich, die ganze Sinnewelt hinter sich läßt und ἀνθρώπος ist, ist echt philonisch und gehört nicht in diesen Zusammenhang.

1. Der Schlußsatz, die Behauptung, daß die παιδεία nur τὰ δοκούντα εἶναι δέξασθαι lehre, scheint Zusatz zu sein. Hier treffen wir wiederum auf den schon oben hervorgehobenen Gesichtspunkt.

2. Man kann es als Regel nehmen, daß jedesmal, wo sich die Einteilung des menschlichen Wesens in Itus, Logos, Aisthesis, Soma findet, Philo selbst spricht (s. o. S. 791).

3. Streifich nicht nach dem bisherigen Gang der Ausführung. Denn hier war ja Nr. 1 zum Teil unterdrückt, und Nr. 3 u. 4 (φιλομήτορες und φιλοπάτορες) schon vorausgenommen.

halbvollendet im Chor der Tugend“. Aber freilich, die Ausführung über diese Themata suchen wir vergebens. Denn es folgt zunächst wieder eine allgemeine Bemerkung über solche Leute, welche dem Vater und der Mutter<sup>1</sup> gehorham sind (§ 80f.). Dann finden wir § 82 – 83 (erster Satz) eine Ausführung darüber, wie Jakob zu Israel, der Hörende zum Schauenden<sup>2</sup> wird, eine mystische Erörterung, die gar nicht hierher gehört. Darauf kehrt Philo zum Thema zurück so, daß die Nacht wieder ganz deutlich sichtbar wird: ὁ δὲ κατὰ τὴν τὰγαθὸν τοῦτο (mit Beziehung auf Jakob-Israel) παρ' ἀμφοτέρους ἀνωμόλογηται τοῖς γονεῦσι ἐδόξμος, ἰσχυρὸν μὲν τὴν ἐν θεῷ (Anspielung auf Jakob-Israel), δύναμιν δὲ τῆς παρὰ ἀνθρώποις ἐδράμενος. – Das ist unser Thema, aber wiederum ist es nach der (obigen) Disposition der erste Teil, der behandelt wird, nicht der dritte und der vierte. Und nun wird dieses Spezialthema im folgenden festgehalten. Es heißt (§ 84): υἱὸς γὰρ ἐγενόμην κατὰ τὸν πατέρα ὑπάρχον καὶ ἀγαπώμενος ἐν προσώπῳ μητρὸς Prov. 4<sup>3</sup>. So soll man also τὰ παρὰ γενητοῦς καθεστῶτα νόμιμα διὰ πόθον κοινωίας befolgen, zugleich aber auch τοὺς τοῦ ἀγενήτου θεομοῦς δι' εὐσεβείας ἔργα καὶ ζῆλον. Man sieht aber sofort auch wieder, daß das Grundthema φιλοσοφία – παιδεία nicht rein heraustritt, sondern wiederum in der bekannten Weise verarbeitet ist. Auch im folgenden scheint Philo die Quelle in entscheidender Weise umgearbeitet zu haben. Ein Symbol für dies doppelte Verhalten ist die draußen und drinnen mit Gold beschlagene Lade des Moses, ein solches Symbol ist auch die zwiefache Kleidung des Hohenpriesters (Exod. 28<sup>1</sup>) und der doppelte Altar im Heiligtum (Ex. 27<sup>1</sup> 30<sup>1</sup>). „(§ 86) Denn der Weise soll sowohl in den unsichtbaren Dingen in der Seele drinnen, wie auch in denen, die nach außen in Erscheinung treten, mit der Verständigkeit, die besser als alles Gold ist, geschnitten sein. Und wenn er sich von den menschlichen Beschäftigungen zurückzieht und dem Seienden allein dient, soll er das farblose Gewand der Wahrheit anziehen . . . wenn er aber zum bürgerlichen Leben übergeht, dann soll er das innere (Gewand) ablegen und das andere, das bunt zu schauen und der Bewunderung wert ist, anlegen. Denn vielfältig ist das Leben und bedarf eines führenden Steuermanns, der in mannigfaltiger Weisheit erprobt ist. (§ 87) Dieser soll dem äußeren

1. Beachte daß die Anhänger der Mutter ἐθὼν πατοὶ ταῦτα genannt wurden. Wieder die Einmischung des fremden Gesichtspunktes.

2. Philos Lieblichkeitsthema ist bekanntlich die allem Hören weit überlegene mystische Schau.



sichtbaren Altar resp. dem Leben entsprechend, auf Haut und Fleisch und Blut und alles, was den Leib betrifft, sichtbarlich große Sorgfalt verwenden, damit er nicht unzähligen verhäßt werde<sup>1</sup>, die da urteilen, daß die leiblichen Güter nach den seelischen an zweiter Stelle zu ehren seien. Dem innern Altar entsprechend aber pflegt er das, was ohne Blut und Fleisch und Leib ist, das allein, was aus der Vernunft stammt, was der Rauchopferpfanne und dem Rauchopferwerk gleicht<sup>2</sup>. Liegt hier Altes und Neues, die einfach profane Betrachtung des Themas Philosphie und *paideia* und die theologisierende des Philo, eng verflochten in einander, so treten wir im Folgenden ganz auf den Boden der älteren Auslegung: „(S 88) Man muß auch das wohl wissen, daß die Weisheit, die Kunst der Künste, sich scheinbar in die verschiedenen Materien verwandelt, den scharfsichtenden aber immer ihr wahres und unveränderliches Wesen zeigt“. So bildet der Bildhauer (Beispiel Phidias) seine Werke aus dem verschiedensten Stoff. Denn die Kunst ist darin der bildenden Natur gleich, daß sie dem verschiedensten Stoff die gleichen Ideen aufprägt. „So zeigt sich nun auch die in dem Wesen vorhandene Anlage. Wendet sie sich der Weisheit des Seins zu, so wird sie *εὐσέβεια* und *δσιότης* genannt, beschäftigt sie sich mit dem Himmel und den Dingen an ihm, so ist sie *φυσιολογία*“. Und so erscheint sie als *μετεωρολογία*, *ἡθική*, *πολιτική*, *οἰκονομική*, *βασιλική*, *νομοθετική* . . . . . und *ἐν ἀπάσας ἐν εἶδος καὶ τὰν ἔχων ὁρμήσται* (S 89 – 93).

Nach diesen bemerkenswerten Ausführungen, die so wenig mit den echt philonischen übereinstimmen, wird nun der Kommentar zu Dt. 21<sup>18–21</sup> Pinehas übereinstimmen, wird nun der Kommentar zu Dt. 21<sup>18–21</sup> wieder aufgenommen. Die „Eltern“ und die vierfache Art der Kinder sind besprochen, dem Zusammenhang der alttestamentlichen Stelle nach folgt die Anklage der Eltern. Die Wendung, mit der diese beginnt „ὁ υἱὸς ὑμῶν οὗτος“ (S 93) deutet darauf hin, daß es neben diesem Sohne verschiedene andere gutgeartete Söhne gebe: *οὗ καὶ ἑτέρους ἐγέννησαν*, *τοὺς μὲν τῷ ἑτέρῳ*, *τοὺς δὲ ἁμωτέρους καταπεθεῖς*. (Beachte auch hier noch die Spuren des Hauptthemas). Nun werden als die vielgestaltigen Musterbilder wahrer Weisheit (vgl. die Ausführungen in S 88 – 92 über die vielgestaltige Weisheit) eine ganze Reihe alttestamentlicher Gestalten eingeführt (S 94). Und ihnen wird der zum Tode der Steinigung verurteilte Sohn gegenübergestellt: *οὗ καὶ τὸς*

*ὁ θοῦ λόγον προσαΐεις τοῦ πατρὸς καὶ τὰς παιδείας τῆς μητρὸς νομίμους ὑφηγήσεις ἀνέλε καὶ παρόδειγμα ἔχων τὸ καλοκἀγαθίας, τοὺς τοῖς γονεῦσιν ἐδοξίμους ἀδελφὸς, τὴν τούτων ἀρετὴν οὐκ ἐμύσατο*. Darauf bricht die Darstellung (von Mitte 95) ab und gleitet zu einer neuen ausführlischen Erregung von Exod. 32<sup>17–19</sup> (Moses hört von weitem den Tumult der das goldene Kalb verehrenden Israeliten) über.

Ganz deutlich zeigt sich auch hier schon in der formalen Anlage die Bearbeitung. Wir sehen, daß die gesamten Ausführungen des Zusammenhanges von S 12 – 95 sich genau an den Gang des Logions Dt. 21<sup>18–21</sup> anschließen. Dabei bestärkt sich uns die oben ausgesprochene Vermutung, daß die vorschlagenden einzelnen exegetischen Bemerkungen S 15 – 29 spätere Zutaten sind. Und daraus erklärt sich dann weiter, daß schon mit S 29 die Bestrafung des ungehorsamen Sohnes erregt wird, und daß zu diesen Ausführungen dann S 93 – 95 eine Dublette bildet.

Wir fassen das Resultat zusammen. Den philonischen Ausführungen in de ebrietate 11 – 95 liegt ein älterer, klar erkennbarer Zusammenhang zu Grunde. Sein Thema ist die *ἀπαυδασία*, die Form, in der er uns entgegentritt, ist die eines Kommentars zu Dt. 21<sup>18–21</sup>. Er umfaßt etwa die §§ 11 – 14; 33b – 35 (Disposition); 47 – 53 (Saban); 54 – 58; 63 – 64 (Rahe!); 77 – 79 (der beiden Eltern ungehorsame Sohn); 80a (Disposition, die aber nicht befolgt wird); 80b – 81; 83 (zweiter Satz) – 92 (der beiden Eltern Gehorsame, die vielstättige Sophia); 93 – 95 Mitte (Sortierung und Ende des Kommentars).

Dieser ältere Zusammenhang liegt freilich nicht mehr und tenore in de ebrietate vor, er ist von Philo umgeossen und zerstückelt, die ursprüngliche Anordnung ist völlig verdorben. Dennoch läßt sich das Ganze noch einigermaßen rekonstruieren. Das Hauptthema, das in die Erklärung von Dt. 21<sup>18–21</sup> eingearbeitet ist, ist das des engen und innigen Zusammenhanges von (*ὁρθὸς λόγος*) *σοφία* und *παδεία*. Der wahre Weise soll nicht nur die innere Wahrheit in den höchsten Dingen besitzen, er soll auch in allen weltlichen äußeren Verhältnissen der Sitte und des Brauches, in der Pflege der mannigfaltigen *τέχναι* untadelig dastehen. *ὁρθὸς λόγος* und *παδεία* sind Vater und Mutter für den Menschen. Es gibt vier Arten von Kindern dieser Eltern, die am höchsten Stehenden sind die beiden Eltern gehorsamen, ihnen stehen die beiden Eltern ungehorsamen gegenüber, die halbvollendeten, die dem Range nach an zweiter und dritter Stelle stehen, sind die *φιλοπαιδοὺς* und *φιλομήτορες*. Die ursprüngliche Abhandlung muß die vier Kapitel

1. Deutliche Polemik gegen das hebräische Lebensideal!

2. Der Schluß ist speziell philonisches Gut.





in dieser Reihenfolge behandelt haben. Ausführlich erhalten, aber an das Ende der ganzen Ausführungen verschlagen, ist uns leider nur der erste Teil über die Kinder, die beiden Eltern gehorsam sind. Hier wird das Ideal des Weisen, der *δοξός λόγος* und *παιδεία* in der rechten Weise zu vereinigen sucht, ausführlich dargestellt: 80b–81. 83–92. Die Art der beiden Eltern Ungehorsamen war vielleicht auch in der Quelle ganz kurz behandelt 77–79. Verschwunden ist das dritte und vierte Kapitel über die *φιλοπάτορες* und *φιλομήτορες* in der Behandlung wie sie dem ursprünglichen Geist entsprach. Daß aber ein solcher Abschnitt vorhanden war, zeigt der jezt ganz in der Luft stehende Satz 80a, in dem ausdrücklich gesagt wird, daß nun nach der Schilderung der vollendet Ungehorsamen die *τῆς ἀρετῆς ἡμετέρας χοροὶ* behandelt werden sollen. Zum ersten Abschnitt<sup>1</sup> haben ferner wahrscheinlich die Erörterungen am Anfang über Laban und Rahel gehört: Es muß auf die richtige Ordnung bei dem Bildungsgang der Weisen geachtet werden. Erst soll die *παιδεία* kommen und dann die *φιλοσοφία*; der Rat Labans, daß man die jüngere Schwester nicht vor der älteren freien dürfe, ist verderblich. Rahel hat weise die Schwäche der sinnlich gebundenen Natur erkannt, die erst der strengen Zucht der *παιδεία* bedarf, ehe sie sich dem Höchsten und Letzten zuwendet.

In diese weltoffene, etwa von dem aristotelischen Geist der gesunden Mitte erfüllte, mit dem gesamten Bildungsstreben der Zeit sich in Einklang führende Gesamtanschauung hat nun Philo eine Anschauung von einer fundamental andern Haltung hineingetragen. In den schroffen und erregten Ausführungen über den der Sinnenwelt zugewandten *φιλομήτωρ* Jethro (S 36–46); vor allem in dem hochgespannten Lob der nur auf die höhere Welt bedachten (also *φιλοπάτορες*) Leviten (65–72) und ihrem Prototyp Pinehas, dem Töter aller Sinnlichkeit (73–77 erster Satz); in dem Hymnus auf den Patriarchen Jakob-Israel, der sich vom Hörenden zum Schauenden<sup>2</sup> entwickelt (81–83 erster Satz) zeigt sich der wahre und eigenste Geist Philos. Wahrscheinlich gehören ihm auch die vorläufigen exegetischen Bemerkungen über die Untugenden des ungehorsamen Sohnes 15–29, die mit dem Hauptthema so gut wie nichts zu tun haben; jedenfalls die Ausführung über den Schöpfer aller Dinge als Vater und die Weisheit als Mutter (30–33A).

1. Es könnte die Ausführung auch in dem dritten oder vierten Teil über die *φιλοπάτορες* und *φιλομήτορες* gestanden haben.

2. Vgl. auch die Schilderung der zur Schau Eingeweihten § 44.

Es sind zwei verschiedene Welten, die sich hier gegenüberstehen, auf der einen Seite weltauferheischener hellenischer Geist, andererseits eine hochgepannte, träumerische, weltauferheichte, religiöse Mystik. Man könnte ja daran denken, und das wird auch bis zu einem gewissen Grade mit einander ringen, und hier tritt nun doch der literaristische Besund hinzu und verhindert uns, alle diese Widersprüche in die Psychologie Philos zu verlegen. Hier hat eine Entwidlung und eine äußere Abhängigkeit von Quellen stattgefunden.

Wir machen nun den Versuch, ob sich diese Beobachtung in dem Werke de ebrietate noch über den besprochenen Abschnitt hinüber verfolgen läßt.

Soweit ich sehe, sind die breiten Ausführungen über Exod. 32:17–19, die sich zunächst anschließen, ganz und gar eignes Gut Philos: § 96–126. Wenigstens geben sie zu quellenkritischen Eingriffen, wie mir scheint, keine Veranlassung. Darauf bringt Philo eine weitere Erörterung zu Exod. 10:8–10. Es handelt sich hier um die Vorschriften für die Leviten, keinen Wein und keine berauschende Getränke zu trinken, wenn sie zum Dienst in das Stifiszelt gehen: *καὶ οὐ μὴ ἀποθάνητε*. Hier haben wir nun nicht eine, sondern zwei parallel laufende Erklärungen. Die erste, § 128–136, scheint echt philonisch zu sein. § 137 repräsentiert eine Überleitung, in der wir schon die Formeln finden, die uns in den oben aufgedachten Zusammenhang hineinverlegen: *ἀμαθία, ἀπαιδευσία, παιδεία, ἐπιστήμη*. Dann beginnt die Auslegung von neuem. Wein sollen die Leute nicht trinken: *καὶ γὰρ ἐστὶν αἰνίγμων τὸ μέθης καὶ παρορίας ψυχῆς αἴτιον, ἀπαιδευσίαν, προοίεσθαι τὸν ταῖς γενεαῖς καὶ κατ' εἶδος ἀρεταῖς ἐμμελετώοντα καὶ ἐγγροσέοντα* (§ 138). Wenn es heißt, daß, wer nüchtern zum Dienst geht, nicht sterben wird, so geht das darauf, daß die *ἀπαιδευσία* den Tod bringt, die *παιδεία* aber die Unsterblichkeit (§ 140). Und das ist ein „ewiges Gesetz“, „daß die *παιδεία* eine gesunde und heilsame Sache sei, die Unbildung aber Ursache der Krankheit und des Verderbens“ (§ 141). *νόμον δὲ καὶ παιδείας ἰδίον, βέλγηλα ἀγίων καὶ ἀνιάδρατα καθαρῶν διαστέλλειν, ὥς ἐπαλιν ἀνομιὰς καὶ ἀπαιδευσίας εἰς τὰὶν ἄνθρωπων τὴ μαζόμενα βιάζεσθαι φροσύνης τὰ πάντα καὶ συρροσύνης* (§ 143). Hier überall scheint, das ergibt der Vergleich mit dem bisher festgelegten, quellenmäßiges Material vorzuliegen. Philo hat dann wahrscheinlich der übernommenen Auslegung eine zweite eigener Herkunft vorangestellt.

Daß die dann folgenden Ausführungen über Samuel und Hanna



(§ 143 – 153) mit ihrer hochgepannten Haltung, ihrer mystischen Grundstimmung, ihrer charakteristischen Schilderung der Ekstase wieder einer anderen Welt, der eignen Gedankenwelt Philos, angehören, bedarf kaum eines weiteren Beweises.

Mit § 154 erfolgt der Übergang zum zweiten großen Thema der *ἀγνοια*. — Die ersten Ausführungen über die *ἀγνοια* bewegen sich nun wiederum ganz auf dem Boden jener ruhigen weltaufergeklärten Gesamtschauung, die wir in der Grundlage von de ebrietate beobachteten. Ich hebe nur folgenden Lobpreis der *ἐπιστήμη* heraus: „(§ 158) Denn das Gegenteil der Unwissenheit, die Wissenschaft ist in gewisser Weise Auge und Ohr der Seele. Denn sie richtet die Vernunft auf das gesprochene (Wort) und schaut das, was ist, und erträgt es nicht, etwas zu übersehen und zu überhören; alles aber was des Hörens und Schauens würdig ist, beschützt und beschaut sie, und wenn es auch der Reise zu Lande und zu Wasser bedarf, so wandert sie bis zu den Enden von Land und Meer, um mehr zu sehen<sup>1</sup> und etwas Neues (!) zu hören. (§ 159) Denn ganz unermüdet ist die Liebe zur Weisheit, Feind des Schlafes, Freund des Wachens . . . . (§ 160) Demgemäß schafft die Wissenschaft das Sehen und das Hören, wodurch die rechten (sittlichen) Taten entstehen. Denn der, welcher sieht und hört, erfährt in der Erkenntnis des Zuträglichen, indem er das eine wählt, das Entgegengesetzte meidet, großen Nutzen. Unwissenheit aber bringt eine Erblindung, die schwerer als die Leibliche ist, über die Seele und wird die Ursache aller Verfehlungen, und sie vermag weder aus dem Voraussehen noch aus dem Vorausgehören eine Hilfe (fürs Leben) zu gewinnen“.

Das gehört offensichtlich alles zum Tenor der ursprünglichen Grundlage. Aber dann geht Philo abrupt zu einer total andersartigen Ausführung über. Es ist, als wenn er das Bedürfnis fühlt, diesen Hymnus auf die *ἐπιστήμη* zu entwerfen. Es gibt, führt er § 162 aus, noch eine zweite Art der Unwissenheit, die viel schlimmer als die erstere, eben geschilderte ist. Das ist die Unwissenheit, in der jemand *δόξῃ γενδεῖ σοφίας παροδόμενος* meint, etwas zu wissen, wo er nichts weiß. Als ein Symbol dieses Wahnes muß ihm die Ehe Lots mit seinen Töchtern, der *βουλή* und der *συνάβρεας*, gelten<sup>2</sup> (§ 163 – 165). Denn in seinem trunkenen Wahn meint der menschliche Nus von sich aus ein richtiges

1. Hier haben wir das Ideal des die Welt durchreichenden Philosophen.

2. Ähnlich, d. h. mit derselben Allegorisierung der Namen und doch mit einer völlig andern Tendenz ist Lots Ehe mit seinen Töchtern in Genes. IV 56 behandelt. Hier handelt es sich um die legale Vereinigung des Nus mit seinen

und entsprechendes Urteil den Dingen gegenüber finden und danach sein Handeln einrichten zu können. Die menschliche Natur ist vielmehr so beschaffen, daß sie „niemals imstande ist, aus der Beobachtung das Richtige zu finden, das eine als wahr und nützlich zu wählen, das andre als lügnerisch und schadenstiftend zu vermeiden“ (§ 166). Und nun verkauft Philo sich ganz und gar an die Strepis und bringt (§ 171 – 205) im engen, mittelbaren oder unmittelbaren Anschluß an die Tropen des Aneisibemos deren Grundzüge und Hauptargumente zur Darstellung<sup>1</sup>.

Hier haben wir wiederum jenen so oft beobachteten Übergang in eine ganz andere Welt. Hier redet der Mystiker und der Offenbarungstheologe, der sich, wie das so oft geschieht, mit dem ärgsten Feind der *ἐπιστήμη*, mit der Strepis verbündet hat. Und während vorher die *ἐπιστήμη* als der beste Freund des Menschen gefeiert ist, wird nun nicht etwa vor einer Überschätzung des Wissens und seiner Stäherheit gewarnt, sondern dieses ganz und gar für unmöglich erklärt. Das ist ein vollendeter Widerspruch.

Es folgt endlich noch ein kurzer Abschnitt über die *ἐπιθυμία* als Quelle der Verfehrtheiten des Menschenlebens, also das am Anfang angeführte dritte Thema § 206 – 224. Hier finden wir etwa folgende Ausführungen. Die drei Eunuchen des Pharaos, der Oberbäcker, der Mundschent und der Oberküchenmeister (*ἀρχιμάγειρος, ὑποστέρης, δ. ἡ. Ποσίπῃ*, nach LXX Gen. 39.) sind die drei Pfleger des menschlichen Lebens. Sie sind alle drei Eunuchen, weil „jeder Erzeuger der Lust in Bezug auf die Weisheit unfruchtbar ist, weder Mann noch Weib“ (§ 212)<sup>2</sup>. Sie können aber alle drei einen verschiedenen Wert haben. Wenn sie sich auf das dem menschlichen Leben Notwendige beschränken, so gebrauchen wir sie notwendig *πρὸς τὸ ὑγιενῶς καὶ μὴ ἀνέλκυσθῆναι* (§ 214). Nur wenn sie dem Übermaß zustreben, werden sie gefährlich. Als das Ideal wird demgemäß das Leben der *ἡδονῆς*

Fähigkeiten: inertes enim et inefficaces istae sunt per se, nisi movetur a mente ad competentes sibi effectus actusque (I. o. S. 74).

1. Hier bezieht sich Philo also einer zweiten, vielleicht rein hellenistischen, nicht jüdischen Quelle; vgl. darüber Armin, Quellenstudien zu Philon (Kriegling u. Wilamowitz, philol. Unterf. XI 101 – 140); Bréhier p. 210.

2. Die Ausführungen über das Eunuchentum mit ihrer scharfen Stellungnahme gegen alle Hebone (§ 210b – 213) werden philonische Interpolation sein. § 214 nimmt genau den ersten Satz von § 210 wieder auf. Auch die Heranziehung von Dt. 23:1 (§ 215) scheint im Zusammenhang sekundär zu sein.





καὶ ἐπιθυμίας καὶ παθῶν ἰδιώται, der in den Städten (!) wohnenden δημοτικοί, ἀμοιβή καὶ ἀνταχθῆ βίον ζῶντες, hingestellt, „die bei ihren geringen Bedürfnissen nicht vielfacher und in der Kunst vielfgeschäftiger Diener bedürfen, sondern den schlichten Dienst der Köche, Weinschenken und Bäcker gebrauchen“ (§ 215). Damit verbindet sich dann ein scharfer Ausfall gegen den übermäßigen Luxus<sup>1</sup>. Schließlich scheint es so, als wenn zum Schluß auf die Befreiung des Mundschenken aus dem Gesängnis angepielt (§ 220 συμβατηγίους τίθεται σπονδάς) und diese darauf gedeutet wird, daß der Mensch der Herrschaft des Weines sich am wenigsten entziehen kann (folgt eine Polemik gegen das Kaster des Trunkens 220–221)<sup>2</sup>.

Es fehlen in dem jetzigen Bestand von de ebrietate die Thematata Nr. 4 und 5, περὶ ἐνφροσύνης und περὶ γυναιότητος. Zum Schluß taucht § 223 das Schlagwort der ἐνφροσύνη freilich auf. Aber es wird nur noch gesagt, daß kein Erzeugnis der wahren ἐνφροσύνη in der Seele des Sclavten wurzelt. In diesem Zusammenhang muß nun das Thema von dem Wein als dem Symbol der wahren ἐνφροσύνη gestanden haben. Von der Durchführung dieses Themas können wir uns jedoch noch ein Bild machen. Philo hat nämlich die vorliegende Quelle auch an diesem Punkt (s. u. Ann. 2) noch ein zweites Mal benutzt, nämlich de somn. II 164 ff. Er führt hier aus, daß τὸ ἀμπελίον μένυσμα bei verschiedenen Menschen ganz verschiedene Wirkungen haben könne, ὥς τοὺς μὲν ἀμείνους τοὺς δὲ χείρους ἐάντων ἐξετάζεσθαι. Das wird des näheren weiter dargelegt. ἀρόλουθον οὖν (ἀν) εἴη, fährt er fort, οὐ καὶ ἀμπελος δυνεὶν σύμβολον παραγμάτων ἐστίν, ἀνοίας καὶ ἐνφροσύνης (§ 169). Man beachte, daß hier zwei Thematata von de ebrietate wiederkehren! Dann gibt Philo deutlich an, daß er im Folgenden nur einen Exkurs (also doch wohl einer vorliegenden Quelle) bringen will: ἐκείρεον δὲ καίτοι μηχανούμενον ἐκ

1. Auf die Verwandtschaft dieser und ähnlicher Ausführungen (namentlich in de somn. II 48–54, de vita contemplativa c. 4–7; de eberub. 104–105 mit Musonius bei Stobaios Florileg. I 84, I 37 Mein.) hat Wendland, Philo u. d. jüdisch christliche Diatribe, hingewiesen. Vgl. Bréhier 261 f.

2. Vgl. übrigens die parallelen Ausführungen in vita Josephi § 151 ff. und de somn. II 155 ff. — In der ersten Stelle — das ist sehr wichtig und bestätigt wieder unsere Auffassung von de ebrietate — beruft sich Philo ausdrücklich auf ältere Autoritäten. „Ich hörte aber auch in anderer Weise den tieferen Sinn dieser Stelle erläutern“. — Das „Hören“ schließt natürlich schriftliche Aufzeichnungen (nach dem Gehörten) nicht aus.

πολλῶν, ἐνα μὴ μακροηροῶμεν, δι' ὁλέων ἐπιδέξομεν<sup>1</sup>. Dann handelt er zunächst über die ἐνφροσύνη. Er deutet die Szene Nu. 13, die Kundschafter, welche die Traube finden, aus und beruft sich auf Jes. 57 (Israel ἀμπελῶν νυόων). Dann redet er allgemein über die Freude, die Gott den Menschen schenkt und gönnt (Dt. 30 ff.): βούλει ὃ δαδῶνα ἐνφροσίνεσθαι θεόν; ἐνφροσίνῃ αὐτῇ . . . ὅσα σοι δίδωσιν ἀγαθὰ χαρίζουσα δέξαι (§ 176). So etwa (vgl. § 169–180)<sup>2</sup> werden wir uns die Ausführungen des vierten Hauptteils von de ebrietate vorzustellen haben. Hier in diesem Zusammenhang wird dann auch das Thema, das dort § 2 angedeutet ist: οἱ δὲ προσφερόμενοι τὸν οἶνον μύροι τῶν ἐπ' ἀρετῇ μάλιστα καὶ παρ' αὐτῶ (dem Geseßgeber Moses) τεθναμμένων gestanden haben.

Und endlich entdecken wir auch das fünfte Thema an einer andern Stelle des Kommentars wieder. Leg. Alleg. II 54–67 findet sich (vgl. o. S. 53) in äußerlicher Anlehnung an Gen. 2<sup>25</sup> ein Exkurs über die dreifache Art der Nachtheit. Die Nachtheit symbolisiert a) den Zustand der Unschuld und Indifferenz (§ 53. 64 f.), b) den Zustand der vollkommenen Güte (§ 54–59), c) den der ἀγαθότητος ἀρετῆς (§ 60–63. Beispiel die Trunkenheit Noahs!). Damit vergleichen wir die angeführte Disposition über die γυναιότης de ebr. 6: γυναιότης μέντοι πολλὰ, ἄγνοια τῶν ἐναντίων (Zustand der Indifferenz), ἀκακία καὶ ἀγέλεια ἡθῶν (sittliche Güte). Soweit haben wir also eine genaue Übereinstimmung mit Leg. Alleg. II. Dann folgt beim dritten Punkt eine Variante: ἀλήθεια . . . τῇ μὲν ἀταμίωτοισι ἀρετῇ, τῇ δὲ κακίᾳ ἐν μέσῳ. — Aber zur Hälfte ist doch auch hier das Thema γυναιότης = Enthüllung der Schlechtigkeit angedeutet. Auch der rätselhafte Ausdruck κακίαν ἐν μέσῳ erklärt sich durch einen Blick auf Leg. Alleg. II 60, denn hier wird eben dargestellt, daß der Eintritt des Noah ein beschränkter blieb (ἐν γυναιότην ἐν τῷ ὅκῳ αὐτοῦ) und dem Fehler Noahs die Bosheit Hams-Kanans gegenübergestellt. — So gewinnen wir hier die direkte Bestätigung für die Vermutung, daß am Schluß von de ebrietate der Text Gen. 9<sup>21</sup> behandelt wurde.

1. Vgl. die verwandte Wendung, mit der Philo q. rer. div. haer. 153 nachweislich eine Quelle einführt.

2. Man beachte, daß Philo das Thema der ὥσια an einer späteren Stelle (nach einer langen Straßpredigt gegen die Unmäßigkeit eigentl. Stils § 181–190) wieder aufnimmt, und daß sich hier genaue Parallelen zu dem Schluß von de ebrietate finden, vgl. § 191 f. mit de ebr. § 222. — Ja eigentlich sind in de somn. II drei mit de ebrietate parallele Thematata (in verwirrter Reihenfolge) behandelt 1) ἀνιήτοια (die drei Ennuchen), 2) ἐνφροσύνη, 3) ὥσια.



Und diese Dubletten machen es von neuem wahrscheinlich, daß Philo in dem ganzen Umfang von de ebrietate eine ältere Quelle bearbeitet hat. Zu dieser Quelle gefest sich dann noch das Schlußstück von de plantatione (f. o. S. 83)<sup>1</sup>.

Diesmal war die Quelle nicht ein fortlaufender Kommentar zur Genesiss, vielmehr eine ziemlich umfangreiche Einzelabhandlung *περὶ μέθης*, die sich an Gen. 9<sup>20ff.</sup> anlehnte. Als Philo bei der Ausarbeitung seines großen Kommentars an diese Stelle kam, hielt er es für das bequemste, die ganze ihm vorliegende Abhandlung, reichlich mit eigenen Zutatzen vermehrt, an diesem Punkte einzureihen.

### Kapitel V.

## De congressu eruditionis gratia.

Es ist naturgemäß, daß sich von hier aus unser Blick zunächst auf den Abschnitt *περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαυδεύματα συνόδου* (de congressu eruditionis gratia) richtet. Denn im Zentrum dieses Abschnittes steht ebenfalls ganz und gar das Thema *φιλοσοφία* und *παιδεία*, auch weht uns aus ihm dieselbe nüchterne und profane Atmosphäre entgegen, wie aus den älteren Stücken in de ebrietate.

Wir machen uns an eine Analyse auch dieses Abschnittes. Es ist mit Recht hervorgehoben<sup>2</sup>, daß dieser wie kaum ein anderer den Charakter einer einheitslichen und ziemlich straffen Gedankenführung zeigt. Die Sara-hagar-Episode löst sich hier ganz und gar in eine breit angelegte Theorie auf, deren Thema wie gesagt das Verhältnis der menschlichen Seele zu *φιλοσοφία* und *παιδεία* ist. — Gleich der Anfang nimmt dies Thema auf! Sara hat dem Abraham nicht geboren. Sara bedeutet *ἀγγελία*. „Was in mir die Herrschaft hat, das ist die Tugend.“ Wie ist es aber möglich, daß die Tugend nicht gebäre, sie tut dies ja ohne Unterlaß (§ 2–4)? Die Lösung des Rätsels wird § 9 gegeben: „Deshalb heißt es nicht, die Sara gebäre nicht, sondern die Sara gebäre ihm (dem Abraham) nicht. Denn wir sind nicht imstande, die Erzeugungen der Tugend aufzunehmen, wenn wir nicht vorher ihre Magd

1. Es bleibt die Möglichkeit, daß erst Philo das erste Stück (Schluß von de plant. = *περὶ μέθης α'*) aus rein hellenistischem Mißtrauen der jüdischen Quelle in de ebrietate hinzugefügt und dann also die Einleitung (§ 1–5) von de ebrietate selbst gestaltet hätte.

2. M. Apelt, Comment. Philol. Jenenses, VIII, 1, p. 121.

erworben haben<sup>1</sup>. Die Magd aber der Weisheit ist die im Vorunterrecht gelehrte wissenschaftliche Bildung (*ἡ δὲ τῶν προπαυδεύματων ἐγκύλιος μορφή*). Denn wie bei den Häusern die Türen vor dem Torweg liegen, bei den Städten die Tore sind, durch welche man diese betreten muß, so liegen auch die enzyklopädischen Wissenschaften vor der Tugend. Diese bilden den Weg, der zu jener führt“.

Sähen wir genau zu, so bemerken wir, wie es scheint, schon in diesem Abschnitt neben dem ursprünglichen Zusammenhang die Einartung des Philo. Denn es scheint sich doch nach dem oben zitierten Satz um eine im allgemeinen für das Leben des Menschen überhaupt resp. des Weisen gültige Regel zu handeln. Dazu stimmt es nun nicht, daß Philo gleich am Anfang in § 5 zum mindesten eine Annahme von dieser Regel, genauer eine Klasse von Menschen, welche ihr nicht unterworfen sind, konstatiert: *τοὺς μὲν γὰρ εἰσὶν ἀξίους ἐκτελεῖν τῆς συμβιώσεως ἀνθρώπου* (sc. der ἀρετῆς), *οἱ δ' οὐπω (τιπὲρ) ἡλικίαν ἔδοσαν ἔχειν*. Hier scheint Philo die Erörterungen vorzubereiten, die er nachher über das *αὐτομαδὲς γένος* (einen spezifischen Lieblingsatz von ihm) vorträgt. Bei dieser Gelegenheit werden wir auf die hier vorliegende Schwierigkeit noch einmal zurückkommen. — Ferner scheint auch § 6 ein den Zusammenhang störender Gedanke vorzuliegen, wenn es hier heißt: „Denn ich konnte, da ich jung war, ihre (der Tugend) Geburten noch nicht aufnehmen, das Vernünftige, das Gerechthandeln, das Frommsein, wegen der Menge der unechten Kinder, welche die leeren „Meinungen“ (Gegensatz gegen die Sophisten) in mir erzeugt hatten“. Doch muß die Erledigung der Frage nach der Zugehörigkeit dieser Ausführungen zum Gesamthema einer späteren Erörterung vorbehalten bleiben. Ganz fremd ist in diesem Zusammenhang jedenfalls der echt philonische Satz, daß die Tugend Gott allein Kinder zeugt, daß er es ist, der ihren Mutterleib öffnet, — sowie die Symbolisierung des siebenarmigen Leuchters (§ 8). Hingukommt die starke persönliche Haltung in diesem Abschnitt (vgl. 3. B. § 6: *ἐνταυτῇ μέν, ἐμοὶ δ' οὐκ ἐνταυτῇ*). Es gewinnt also den Anschein, als habe Philo namentlich in § 5–8 einen älteren einfacheren Zusammenhang stark überarbeitet.

Im folgenden liegt dann zunächst ein glatter und einfacher Zusammenhang vor: für gewichtige Gegenstände der Rede gehört sich ein gewichtiges Proömium. So ist auch mit der Tugend. Ihr Proömium sind die Künste und Wissenschaften. So rät denn auch Sara dem Abraham,

1. Dgl. oben S. 87 das in de ebrietate über die Heirat Jakobs mit der älteren und der jüngeren Schwester Vortragene.





ohne ihn weiter anzuklagen, die Magd zu nehmen und mit ihr zu zeugen. Später werde er dann zu ihr, der Herrin, zurückkehren können (§ 11–14). Die Grammatik, die Musik, die Geometrie, die Rhetorik, die Dialektik (§ 11 ist außerdem die Astronomie erwähnt) leisten alle ihren vorbildenden Beitrag bei der Erziehung des Menschen; auch der Körper bedarf im zarten Kindesalter der Milchnahrung (§ 15–19). Mit Recht ist die Hagar eine Ägypterin und eine Beisajin genannt. Ägypten ist das Symbol des Leibes, und die Enzyptia haben es mit den *αισθησεις* zu tun. Sie ist eine Beisajin, denn autochthon sind nur *ἐπιστημη* und *σοφία* und *ἀρετή*; den übrigen *παιδεία* kommt nur der zweite, dritte oder letzte Preis zu, *μεδόχοι ξένων καὶ ἀστών εἶων* (also *παρόχοι*) (§ 19–24).

Nun gehört das Folgende schwerlich in diesen Zusammenhang hinein. Philo ist einmal im Zuge und so allegorisiert er nun auch die beiden Frauen und Nebenfrauen des Patriarchen Jakob. Lea repräsentiert den vernünftigen, Rahel den unvernünftigen Seelenteil, Silpa den Logos (= Wort, Diener des Nus), Bilha den Leib (Diener der *αἰσθησις*). Was hier vorgetragen wird, ist, wie schon hervorgehoben wurde, spezifisch philonische Psychologie: Der Mensch besteht aus Nus, Logos (!), Aisthesis, Soma. Mit dem eigentlichen Gegenstand der Abhandlung hat das alles gar nichts mehr zu tun. Nach den breiten Ausführungen über diese Frage (§ 24–33) folgt dann ein Lieblingsthema Philos, das, wie wir jetzt sehen, schon § 5 (s. o.) angebahnt war. Der Patriarch Isaak bedarf weder mehrerer Frauen noch der Nebenfrauen. Er repräsentiert das *αὐτομαδὲς γένος*, das weder der *διδακασία* wie Abraam, noch der *ἡσυχίας* wie Jakob bedarf. Sein Weib ist Rebekka, die Beharrlichkeit. Er besitzt die vollen Gnadengaben Gottes, will und begehrt nur das eine, darin zu verharren. Niemand, der Philos Eigenart nur etwas kennt, wird verkennen, daß hier eigenste Ausführungen<sup>1</sup> vorliegen. Schon in seiner ausgesprochen religiösen Haltung hebt sich dieser Abschnitt von dem profanen Charakter des Ganzen ab.

Ganz unvermittelt setzt dann § 39 ein. Allerdings handelt es sich noch immer um Symbolisierung verschiedener Frauen. So werden hier zunächst die Familienverhältnisse des Manasse allegorisiert. Manasse ist nach einer auch sonst dem Philo geläufigen Deutung *ἀνάνησις*<sup>2</sup> (im

1. Damit soll nicht ausgeschloffen werden, daß Philo sich nicht auch in solchen Ausführungen nebenbei fremden Materials bedienen könnte. Nur das soll behauptet werden, daß Philo hier persönlich hinter seinen Worten steht.  
2. Vgl. Leg. Alleg. III 90 ff.

Gegensatz zu Ephraim = *μνήμη*). Dem Charakter des Manasse entspricht seine Nebenfrau (*ἡ παλλακὴ ἡ Σύρα* Gen. 46<sup>20</sup>) und sein Sohn Machir. Ein Exkurs über *μνήμη* und *ἀνάμνησις* könnte allenfalls in diesem Gedankenzusammenhang, in dem es sich um die enzyptischen Wissenschaften handelt, gestanden haben<sup>1</sup>. — Bedeutsam aber sind dann die Ausführungen über die Familie des Nahor § 43 ff. Seine Frau ist Milka, seine Nebenfrau Reuma (Gen. 22<sup>23</sup> f.). Nahor bedeutet *φωτὸς ἀνάπαισις*, Milka *βασιλεύς*: „Denn wie man den Himmel, als das Beste von allen gewordenen Dingen, den König der Sinnenwelt nicht mit Unrecht nennen könnte, so auch die Wissenschaft, die sich mit ihm beschäftigt, der die Astronomen und Chaldäer besonders nachgehen, die Königin der Wissenschaft“ (§ 50). Die Nebenfrau Reuma aber bedeutet (§ 51 f.) *ἡ ἐν τῶν ὀντων δόξα, καὶ ἐπὶ πάντων ἐντελέστατον ἀπόχρη*. Sie repräsentiert die Steptifer<sup>2</sup>, welche an das Beste in der Natur [die Sinnenwelt und die Vernunftwelt] nicht herankommen und sich mit geringfügigen Verstandesklüffen (*σοφίσματα*) abmühen. Und es folgt nun ein scharfer Angriff gegen das verderbliche Geschlecht der Sophisten, die *λογονπῶλαι* und *λογοθηῖσαι*, die dem menschlichen Leben und der Heilung seiner Krankheiten nichts nützen, und gegen deren zwecklose Vielgeschäftigkeit (*περιεργία*). Einem Lobpreis der Astronomie begnen wir auch sonst bei Philo nicht selten, ebenso wie derartigen fulminanten Angriffen gegen die Sophisten. Aber eine so hohe Einschätzung der Astronomie als *βασιλεύς τῶν ἐπιστημῶν* wird doch nur hier ausgesprochen. — Vor allem aber macht der Abschnitt keinen einheitlichen Eindruck. Denn vorher (§ 45) benutzt Philo die Namensbedeutung des Nahor *φωτὸς ἀνάπαισις* zu einer stark tadelnden Charakterisierung desselben. „Ruhe“ ist bei guten Dingen etwas Schädliches, denn diese bedürfen der tätigen Ausübung. Es ist Nahor (§ 48) zum Vorwurf zu machen, daß er nicht wie Abraam aus dem Land der Chaldäer ausgezogen, sondern vielmehr bei der Astronomie und dem verderblichen Kreaturgötternden Wahn der Chaldäer stehen geblieben ist (§ 45–49). Dazu paßt nun der Lobpreis der *ἀστρονομία*, der Wissenschaft der Astronomen und der Chaldäer(!) als der *βασιλεύς τῶν ἐπιστημῶν* (§ 50) nicht gerade sehr gut<sup>3</sup>. Die Polemik gegen

1. Die *μνήμη* spielt bei der Begriffsbildung in der stoischen Psychologie eine besondere Rolle. Überweg-Heringe s. 265.

2. Daß diese wirklich *σκαριχοί* genannt werden, ist, soweit ich sehe, sonst in den Ausführungen Philos nicht üblich. Vgl. de ebrietate 202.

3. Daß Philo auch sonst einmal die Wissenschaft der Astronomie hoch ein-



Nachor wird erst eingearbeitet sein. Wahrscheinlich hat dann Philo auch im folgenden überarbeitet und ausgeglichen. Wir finden § 51 ff. nunmehr drei Stufen von Forschern nach einander aufgezählt: 1) Diejenigen, die sich mit der Schau des wahrhaft Seienden beschäftigen (Israel = *δρών θεόν*), 2) die Astronomen, 3) die Skeptiker. Aber das ist ein mühsamer Ausgleich, bei dem die Astronomie noch immer eine durchaus anerkannte Stellung behält. — So läßt sich m. E. dieser Abschnitt nur verstehen, unter der Voraussetzung, daß hier ein älterer Zusammenhang von Philo mühsam überarbeitet ist!

Dagegen tritt in den folgenden Ausführungen über die Familie des Esau (§ 54–62) Stil und Eigenart des Philo ganz rein und auf das das deutlichste heraus; und dem entspricht, daß dieser Exkurs auch nicht mehr die entferntesten Beziehungen zum ursprünglichen Thema zeigt.

Dann wird mit § 63 das Thema wieder aufgenommen. „Abraham gehörte der Stimme der Sara“. Abraham wird hier bei Philo, resp. seiner Quelle, der gelehrte Schüler, der seine Pflicht im philosophischen Hörjaal erfüllt. Und die Schilderung, die im Anschluß daran über die verschiedenen Arten von Schülern entworfen wird, ist eine für den Schulbetrieb der damaligen Zeit wertvolle Kulturkizze (§ 63–68). Ob die daran sich anschließenden Tischeleien (§ 69–70) über das *ἐπιζωνοῦν „τῆς φωνῆς“* dem Philo oder seiner Quelle angehören, mag unerörtert bleiben. Wahrscheinlich ist das erstere.

Sara, so fährt nun die Darstellung fort, wird, gerade als sie ihm die Hagar gibt, ausdrücklich das Weib Abrahams genannt. Demgemäß sollen wir beim Studium der enzymatischen Wissenschaften niemals vergessen, daß unsere eigentliche Herrin und Ehefrau die *φιλοσοφία* ist. *τινὲς γὰρ τοῖς φιλοσοφίας τῶν θεοκρατιδῶν δελεασθέντες ὀλιγώρησαν τῆς δεσποίνης φιλοσοφίας* (§ 77, vgl. § 71–78).

Damit erreichen wir nun den Punkt, an welchem die von Philo vorgenommene Überarbeitung am stärksten und deutlichsten heraustritt. Denn hier wird nun plötzlich ein ganz neuer Gesichtspunkt eingeführt.

Schäkt, ist mir natürlich bekannt. Aber auch die meisten der einschlägigen Stellen (namentlich die Ausführungen in de opificio) verdienen eine Untersuchung auf ihre Herkunft.

1. Die Überarbeitung umfaßt die §§ 45b. 46. 48 (mit Ausnahme des ersten Satzes) 49. 51 (Mitte). § 47 ist die alte Ausführung über Nachor stehen geblieben: *φῶς δὲ πυρρῆς ἡλιοειδέστατον ἐπιστήμη. καθάπερ γὰρ τὰ ὅμματα αἰγυαῖς, καὶ ἡ διάνοια σοφία περιεχέσθεται καὶ ἐκτελεστέα ἐμφέτεται ἐγγρομένη κατὸς αἰθερῶν ἐδίξεται. φῶς οὖν ἀνάνανος ἐξηγνέται Ναζωὺ ἐκτότος*. Philo hat den Begriff *ἀνάνανος* im Folgenden umgedeutet.

Es wird von Philo ein scharfer Unterschied gemacht zwischen *φιλοσοφία* und *σοφία*<sup>1</sup>. Wie die enzymatischen Wissenschaften der Philosophie dienen, so hat die *φιλοσοφία* den Endzweck der *σοφία*. Diese aber wird als *ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν τούτων αἰώνων* bestimmt. Wie die enzymatische Bildung die *δούλη* der Philosophie ist, so ist die Philosophie *δούλη* der *σοφία*. Die Philosophie lehrt die *ἐγχεῖα* (des Leibes und der Zunge!). Das hat wohl seinen Wert: *σημνότερα δὲ φαίνοντ' (αὐτῶν), εἰ θεοῦ τιμῆς καὶ ἀρεσκείας ἐνεκα ἐπιτηδεύουτο*. Auch hier lehnt sich Philo deutlich an Ausführungen der stoischen Philosophie an. Die Definition der Sophia stammt von Chrysipp. Ganz nahe bei Philo stehen nach der formalen Seite die Ausführungen im Prooemium der Placita des Aetios (Diels, Doxographi 273): *οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔρασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσχυρον ἐπιτηδεῖον τέχνης*<sup>2</sup>. Aber was hat doch Philo bei äußerlicher Übereinstimmung bis auf den Wortlaut aus alledem gemacht! Einen völligen Wertunterschied zwischen *σοφία* und *φιλοσοφία*; so daß diese nun in die Mitte zwischen *παιδεία* und *σοφία* tritt! Es ist der „Theologe“ Philo, der hier redet, der in den terminologischen Unterschied von *σοφία* und *φιλοσοφία* den religiösen Gegensatz hineinbringt, und der sich vom Standpunkt des religiösen Denkens aus, über das ganze philosophische Getriebe erhebt. Damit ist aber zugleich das Thema des Ganzen gründlich verlassen. Denn davon, daß die Philosophie, die Sara, noch einmal eine Herrin erhält, ist auch im Text, der dem Ganzen zu Grunde liegt, nichts angedeutet. Philo salbiert sich gegenüber der Aufnahme der gesamten höchsten profanen Ausführungen, so wie er es auch durch die Einführung des *αὐτομαθὲς γένος* getan hat. Und dann fährt er beruhigt im Thema fort: *μενηνῆσθαι οὖν δὲ τῆς νεότητος, ὅποτε μέλλοιμεν αὐτῆς (τὰς) θεοκρατιδῆς μνάσθαι καὶ λεγόμεθα μὲν ἄνδρες εἶναι τούτων, ὅπαρχέτω δ' ἡμῶν ἐκείνη πρὸς ἀλήθειαν γυνή, μὴ λεγέσθω* (§ 80).

Dann wird die Frage gestellt, weshalb erst nach einem zehnjährigen Aufenthalt in Kanaan Abraham die Hagar = *παιδεία* bekommt. Die

1. M. Apelt p. 121 hat gut gesehen: nam quod apud Philonem sapientia a philosophia semel discernitur, haec distinctio ceteris libelli partibus minime retinetur. (Sonst seien *φιλοσοφία* und *σοφία* identisch!)

2. Dgl. noch über den Unterschied zwischen *σοφία*, Erkenntnis der theoretischen Wahrheit und *φρόνησις*, praktischer Erkenntnis, bei Poseidonios Schemel 272 f. Dgl. auch über *φιλοσοφία* und *σοφία* die vielleicht aus Istitomachos (Rohde, Rhein. Mus. 1872 S. 47) stammenden Stellen b. Jamblichos vit. Pyth. § 59 u. 159.





Antwort ist: Im Anfang alles menschlichen Lebens ist die Seele rein animalisch, daher ist sie im Kindesalter nur den Affekten und den sinnlichen Erfahrungen hingegeben. Erst im Knabenalter gestaltet sich, wie aus einer Wurzel, das Gute und das Böse heraus, und erst in diesem Zustand vermag allmählich die παιδεία einzugreifen: μετὰ δεκαετιαν οὖν τῆς πρὸς Χαναανίους μετοικίας ἀξιώμεθα τὴν Ἀγὰν, ἐπειδὴ περ εὐθὺς μὲν γενόμενοι λογικοὶ τῆς φύσεως βλαβεροῦς ἀμαθίας καὶ ἀτακτοσύνης μεταποιούμεθα, χρόνον δ' ὕστερον καὶ ἐν ἀνορθῷ τελείῳ, δεκάδι, νομίσουν παιδείας τῆς ὁρελὲν δυναμένης εἰς ἐπιθυμίαν ἐργόμεθα (§ 81. 82. 88). Diese ganze Deutung ist dann weiter verwoben mit einer allegorischen Deutung der Namen Ägypten und Kanaan<sup>1</sup>. Ägypten bedeutet die Sinnlichkeit der παιδείῃ ἡλικία und ihre πάθη, Kanaan ist das Land τῆς ἡβώσεως κακίας<sup>2</sup>.

Eine nicht in allen Punkten übereinstimmende Ausführung steht q. rer. div. haer. 293 f. (über die τεράστη γενεά Gen. 15<sup>16</sup>). Hier werden vier Lebensalter des Menschen aufgezählt. In der ersten Kindheit (bis zum siebenten Jahr) gleicht die menschliche Seele zerfließendem Wachs, in welchem keine festen Prägungen haften. Im zweiten Lebensalter wächst die Bosheit auf, und ihre Nährretinnen sind namentlich Sitte und Gewohnheit. Dann tritt im dritten die heilende und heilsame Zucht der Philosophie hinzu, und erst im vierten gewinnt die Seele die ihr eigentümliche und beständige δύναμις καὶ ῥώμη. Zum dritten Male finden wir das Thema behandelt de sacrific. Ab. et Ca. 15. Hier wird auf der einen Seite betont, wie sich Unerstand und alle Untugenden ἐκ στοιχείων der menschlichen Seele bemächtigen, andererseits wird wieder hervorgehoben, wie diese Lasten befördert werden durch ἐθῶν καὶ νομίμων . . . εἰσπλήσεις καὶ θέσεις (also Sitte und Gewohnheit). Wir haben hier Ansätze<sup>3</sup>, die unter einander verwandt und wieder different sind. Das deutet wohl auf quellennähe Zusammenhänge.

Dass die gesamten dann folgenden Ausführungen über die heilige Dekas (§ 89 – 120) in diesem Zusammenhang nicht ursprünglich hinein-

1. Der zehnjährige Aufenthalt in Kanaan Gen. 164 ist mit 120 ff. (Aufenthalt in Ägypten) künstlich kombiniert.

2. Die Hertzangiehung von Lev. 181–5 mit den daran sich anknüpfenden theologischen Ausführungen § 86–87 wird dem Philo selbst angehören.

3. M. Apelt p. 111 u. p. 121 findet in unseren Stellen wohl mit Recht Beziehungen zu Poseidonios, der (im Gegensatz zu Theophrast) darlege, daß die Menschen im kindlichen Alter allein durch die natürlichen Erregungen regiert werden, und daß diese durch Unwissenheit und Gewohnheit noch verstärkt würden.

gehören, bedarf wohl kaum eines Beweises<sup>1</sup>. Dann wird § 121 das Thema wieder aufgenommen: (Abraam) εἰσῆλθε πρὸς Ἀγαθ. ἦν γὰρ ἀρμόδιον τῷ μανθάνοντι πρὸς ἐπιστήμην διδάσκαλον ποιεῖν, ὥτα ἀναδιδάσθῃ τὰ προσήκοντα ἀνθρώπου φύσει παιδεύματα. Nun wird der Schüler, wie er ins Lehrhaus wandert, eingeführt. Was dann folgt (§ 122, Mitte), die Bemerkung, daß die ἀρετή (um die es sich hier ja eigentlich überhaupt nicht handelt) oft dem Schüler von sich aus entgegenkommt (προεργέται), scheint mir ein philonischer Gedanke zu sein (§ 125 – 126). Jedenfalls sind die Ausführungen über Thamar und Juda Lieblingssätze des Philo. – Wieder im quellenmäßigen Zusammenhang (§ 126) heißt es, bei den Worten „καὶ συνέλαβε“ (Gen. 16<sup>4</sup>) fehle das Subjekt. συλλαμβάνει γὰρ καὶ συναρπάζει ἡ μὲν τέχνη τὸν μανθάνοντα . . . ὁ δὲ μανθάνων τὴν διδασκονσαν, ὅποτε φιλοπαθῆς εἴη. Und das εἶδεν, ὅτι ἐν γαστρὶ ἔχει wird auf den falschen und selbststüchtigen Stolz des Lehrers auf seine Schüler gedeutet, ein weiterer Beitrag zu dem interessantesten hier vorliegenden Kulturbilde (§ 127 – 128). Die daran sich anschließenden spitzfindigen Bemerkungen über den Unterschied von ἐν γαστρὶ ἔχειν und ἐν γαστρὶ λαβεῖν werden mit großer Wahrscheinlichkeit dem Philo zuzuschreiben sein (§ 129 – 138).

Dann folgen wiederum außerordentlich charakteristische Ausführungen über unser Thema. Es wird Wert darauf gelegt, daß aus der Wendung ἰδοῦσα ὅτι ἐν γαστρὶ ἔχει (16<sup>5</sup>) hervorgehe, daß nicht Hagar selbst, sondern Sara die Schwangerschaft der ersten bemerke. Hieran's sehe man, so wird geschlossen, den Unterschied der ἐπιστήμῃ von den τέχναις; es sei ein Unterschied wie der zwischen Mus und Atthelis. Denn wie die Sinne gar nicht selbst erkennen, vielmehr der Mus durch sie erkenne<sup>2</sup>, so sei auch die ἐπιστήμη (φιλοσοφία) der eigentlich erkennende Faktor in allen Einkünften und Wissenschaften und lege deren letzte Prinzipien erst fest (§ 139 – 150).

So spricht denn auch die φιλοσοφία (ἐπιστήμη) zu uns, wenn wir sie über den προπαιδευμένα vergessen, wie Sara zu Abraam: „κόλναι

1. Natürlich nimmt Philo einen andern „Logos“ auf, den wir in diesem Zusammenhang nicht behandeln können. Die Einklebung dieses Logos ist charakteristisch: τὸν δὲ περὶ δεκάδος λόγον ἐπιτελῶς μὲν ἡκολώσαν μουναίων παῖδες, ἔμπροσθε δὲ οὐ μετρίως δ' ἐρωτάτος Μουσῆς. D. h. Philo lag ein jüdischer Lehrvortrag vor, der mit pythagoreischen Zahlenpekulationen arbeitete.

2. Beachte die charakteristischen Definitionen: τέχνη, αὐτήματα ἐκ κατὰ φύσιν συγγενευσμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον. – ἐπιστήμη, κατὰ φύσιν ἀσφαλῆς καὶ βέβαιος ἀνείκτατος ἐπὶ λόγῳ. – Vgl. M. Apelt p. 121.

3. Vgl. oben S. 74 f.



ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ σοῦ“. Mit Abraam aber sollen wir antworten: „Ἰδοὺ ἡ παιδεία ἐν ταῖς χερσὶ σου“ (§ 153). *τὴν μὲν ἐγκύκλιον παιδείαν καὶ ὡς νεωτέραν καὶ ὡς θεωρητικὰ διδάσκειν, τὴν δὲ ἐπιστημὴν καὶ φρόνησιν ὡς τελείαν καὶ δέοντιαν ἐκτελεῖν* (§ 151–157). Wenn es endlich von Sara heißt *ἐκάλωσεν αὐτήν*, so bedeutet das nur *ἐνοικήσασα καὶ ἐστροφόμενος* (§ 158–159). Die weiteren Ausführungen über die zur Sucht und Erziehung dienende *„κάλωσις“*, die unter Heranziehung einer Reihe alttestamentlicher Parallelen gegeben werden, sind wohl Eigentum des Philo<sup>1</sup>, in § 179b–180 mag der Abschluß des ganzen vorliegen.

Ein Blick in die Quaestiones in Genesim zu unserer Stelle (III 18–25) zeigt uns außerdem, daß bei Philo diese gesamte Erklärung bereits vorlag, als er jene kurzen Erklärungen nieder schrieb. Von dem, was wir als von ihm selbst stammend ausgeschieden haben, findet sich dort nichts wieder. Und da es wenig wahrscheinlich ist, daß der Philo des allegorischen Kommentars, der sich in ganz andern Gedankengängen bewegt, als in den weltlich-profanen dieses Buches, selbst jetzt noch jene kurzen Andeutungen zu der ausführlichen und lebendigen Schilderung des Verhältnisses von *φύσις* und *παιδεία* erweitert habe, so werden wir annehmen dürfen, daß vielmehr in den Quaestiones ein dürftiges Exzerpt unserer Quelle vorliegt.

Ich schließe mich also dem Gesamturteil von M. Apelt (p. 121) vollständig an: etenim liber de congressu, etsi variis a re posita digressionibus non caret, tamen insolito quodam sententiarum nexu ac progressu inter ceteros eiusdem scriptoris libellos eminet. Philonem exemplar aliquod satis accurate imitatum esse etiam inde apparet, quod nonnullas Chrysippeas definitiones (§ 79. 141) ad verbum affert. Ich stimme mit dieser Beurteilung wie gesagt vollkommen überein, nur daß ich wiederum in der Quelle Philos nicht einen Traktat von direkt hellenistisch-philosophischer Herkunft sehe, sondern einen jüdischen Lehrvortrag, der seinerseits entlehntes Gut stoisch-epideiktischer Philosophie weiter gibt. Im einzelnen habe ich nur noch Weniges hinzuzufügen. Was die Chrysippeischen Definitionen betrifft, so ist nach unserer Quellenuntersuchung die eine der genannten Stellen hinfällig. § 79 ist mit Sicher-

1. Doch deutet vielleicht die Einleitung des folgenden Traktates de fuga et inventione § 2 (*εἰρηκότες ἐν τῷ ποταμῷ καὶ πρὸς πάντα πρὸς τὰς ἀντιθέσεις καὶ πρὸς κακώσεως*) darauf hin, daß Philo ein solches Doppelthema bereits vorfand.

heit (i. o. S. 103) der Bearbeitung Philos zuzuweisen. Aber diese Definition ist auch ein derartiger Gemeinplatz der spätgriechischen Philosophie geworden, daß ihr Vorkommen nichts beweisen kann, während in der Tat die Bekanntheit mit den chrysippeischen Definitionen § 141 ein Charakteristikum der Quelle abgibt.

Auch M. Apelt ist nicht der Meinung, daß Chrysipp die direkte Quelle war; sie sucht die These zu beweisen, daß Philo eine Erörterung des Poseidonios, in der die chrysippeischen Zitate sich fanden, vorlag. Sie stützt sich dabei vor allem auf die Parallelen, die zwischen Philos de congressu und der auf Poseidonios zurückzuführenden ep. 88 Senecas vorliegen (i. d. Gegenüberstellungen p. 118–121). Ich bemerke dazu, daß das hier von M. Apelt zusammengetragene Beweismaterial insofern auch meine Untersuchungen bestätigt, als sämtliche hier mit Seneca verglichenen Stellen mit einer zu besprechenden Ausnahme von mir ebenfalls der Quelle Philos zugewiesen sind.

Und die Berührungen hüben und drüben sind in der Tat frappant. Namentlich die Ausführungen § 143–150, wie alle Einzelwissenschaften aus der Philosophie erst ihre letzte Grundlage und Bestätigung erhalten, finden in Senecas ep. § 25–28 ihre überraschende Bestätigung. Einiges fehlt bei Philo allerdings nicht wieder, so nicht die Unterscheidung, die Poseidonios (nach dem bestimmten Zeugnis des Seneca) noch zwischen artes pueriles (dem engstichigen Jugendunterricht im engeren Sinne) und den artes liberales, den höheren Wissenschaften macht (§ 21–23). Aber im großen und ganzen – ein noch genauerer Vergleich und eine eingehendere Analyse Senecas wären erwünscht – kann die Behauptung M. Apelts als bewiesen gelten.

Serner macht M. Apelt noch auf eine Reihe weiterer Gründe aufmerksam, die für die direkte Abhängigkeit des Logos über *φύσις* und *παιδεία* von Poseidonios sprechen. Einige Stellen, die sie hier anführt, sind allerdings abzulehnen. So die Ausführungen Philos über die Umdeutung des Habes auf das Leben der Gottlosen hier auf Erden (§ 57, wahrscheinlich auch 87), da diese sich innerhalb philonischer Grenzen befinden. Andererseits wird in der Tat das, was in der Quelle über die Eigenart der puerilis aetas (§ 81f.) ausgeführt wird, auf speziell poseidonianische (dem Chrysipp entgegengesetzte) Anschauungen zurückzuführen sein (i. o. S. 104).

Damit komme ich zu der erheblichsten Differenz, die zwischen M. Apelt und mir besteht. Während A. in den Ausführungen Philos § 35f. über das dreifache γένος (*διδακτικόν, θεωρητικόν, αἰσθητικόν*)





direkt quellenmäßiges Material sieht und an diesem Punkt wieder einen starken Beweis für die Abhängigkeit von Poseidonios erblickt, bin ich der Ansicht, daß diese Ausführungen (s. d. Analse oben) gar nicht zu der gesuchten Quelle gehören, sondern eigenes philonisches Gut sind.

Jedenfalls ist diese Dreiteilung des *γένος διδακνόν* (Abraham), *διδακνόν* (Jakob), *αὐτομαθές* (Isaak) ein auch sonst immer wiederkehrender Lieblingsgedanke des Offenbarungs-Theologen Philo. Anfänge bei Poseidonios mögen ja vorhanden sein. A. (p. 123) führt zum Beweis aus Galen (Hipp. Plac. 465) die poseidonianischen Wendungen *ἐξ διδακταίας λογικῆς* (erstes Genus), *ἐξ ἐθισμοῦ* (zweites Genus) an. Das tertium genus findet sie in den ganz allgemeinen Wendungen Cicero de natura deorum II 165: multosque praeterea et nostra civitas et Graecia tulit singulares viros, quorum neminem nisi juvante Deo talem fuisse credendum est; und offic. III 14: ea communia sunt et late patent, quae et ingenii bonitate multi assequuntur et progressionem discendi. Aber gesagt auch, daß hier überall Poseidonios vorläge, so hat doch A. nirgends die ausgesprochene Dreiteilung bei Pos. nachgewiesen. Es ist doch viel einfacher, anzunehmen, daß Philo direkt an einen aristotelischen, wie es scheint, weithin bekannten Allgemeinplatz anknüpft, daß die Tugend *φρόνησιν ἀσκήσει μαθήσει* erworben werde<sup>1</sup>.

Weiter aber weist A. darauf hin, daß zu den §§ 35 f. in Seneca ep. 88, § 32 die Parallele vorliege: potest quidem etiam illud dici, sine liberalibus studiis veniri ad sapientiam posse. Aber einmal läßt sich dagegen einwenden, daß es sehr fraglich ist, ob dieser Satz des Seneca wirklich auf Poseidonios zurückzuführen sei<sup>2</sup>. Weiter läßt

1. Diogen. Laert. V 18, vgl. Bréhier 272.

2. Jedenfalls läßt sich im allgemeinen über ep. 88 sagen, daß Seneca hier den Standpunkt des Poseidonios zu ungünstigen der eigentlichen Wissenschaften erheblich verschärft. — Gerade der oben angeführte Satz scheint mir in einem Zusammenhang zu stehen, in dem Seneca selbst redet. Hier erscheint die Spannung zwischen sapientia und liberales artes und die Entwertung der letzteren beinahe absolut. Auch ist zu beachten, daß Seneca hier ganz allgemein von der Wertlosigkeit der artes liberales redet und auf den Unterschied, den er zu § 21–23 zwischen artes pueriles und artes liberales gerade mit Poseidonios gemacht hat, sich nicht weiter einläßt. Sieht man genauer zu, so meint er § 31 ff. gar nicht die artes liberales in höherem Sinn, sondern die artes pueriles. Die Erklärung für das Schwanken des Sprachgebrauchs — darauf machte mich Pohlenz aufmerksam — bietet § 23: pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile haec artes, quas *ἐντεχνίους* Graeci, nostri autem liberales vocant. solae autem liberales . . . — Es kann dem-

sich darauf hinweisen, daß er in den Tenor des de congressu zu Grunde liegenden Logos eigentlich gar nicht hineinpaßt: denn hier ist alles auf das harmonische Verhältnis von *φιλοσοφία* und *παιδεία* abgestimmt, so daß man urteilen muß, daß, wenn Seneca ep. 88, § 32 Poseidonios vorliegt, seine Meinung dann nicht rein in de congressu zum Ausdruck kommt (und umgekehrt). Endlich aber läßt sich sagen, daß dieser Satz die Parallele bei Philo gar nicht deckt. Denn hier handelt es sich um die Entbehrlichkeit der liberales artes für die sapientia (Philosophie); bei Philo um die theologische Idee, daß *τὸ αὐτομαθές γένος* ohne beides, Philosophie und *παιδεία*, zu Gott (zur Tugend) komme. Das sind zwei ganz verschiedene Welten.

So halte ich an der Auffassung fest, daß die Ausföhrung über das dreifache Geschlecht de congressu 35 f. von Philo selbst nicht aus der Quelle stammt, und daß daher diese Ausföhrungen bei der Frage nach der Herkunft der letzteren nicht herangezogen werden dürfen.

Doch, wie gesagt, im großen und ganzen wird M. Apelt in der Bestimmung der definitiven Herkunft des von Philo benutzten philosophischen Traktates richtig gesehen haben. Aber diese Frage ist mir in diesem Zusammenhang nicht so wesentlich. Mir lag daran, vor allem als direkte Quelle des Philo einen jüdischen, ganz und gar profanen, mit rein philosophischen Mitteln arbeitenden Lehrvortrag nachzuweisen, der schon in unlöslicher Verbindung mit der Genesiserzählung von Sara und Hagar stand. Und dies Resultat scheint mir gesichert zu sein.

Denn jedenfalls war die direkte Quelle des Philo eine jüdische; sie steht in unlöslicher Verbindung mit der Auslegung der Genesiserzählung. Freilich sind etwaige Widerprüche Philos mit seiner Quelle hier nicht so deutlich, wie in den bisher besprochenen Stücken. Aber an vielen Punkten, namentlich aber in den §§ 79–80, wurde doch die Bearbeitung greifbar klar. — Und nun kommt eben als weiterer Beweis hinzu, daß die Quelle in de congressu daselbe Thema in derselben Weise behandelt, wie der erste Teil der Quelle in de ebrietate: *φιλοσοφία* und *παιδεία*, und daß in de ebrietate die Existenz der Quelle zweifellos sichergestellt ist. — So haben wir für die Entstehung von de congressu drei Stufen zu unterscheiden: 1) eine griechische Abhandlung über *φιλοσοφία* und *παιδεία* aus der Schule des Poseidonios. gemäß nicht zugestanden werden, daß Seneca 88, 31 ff. schlechthin und ohne weiteres mit Poseidonios gleichgesetzt wird.



2) einen auf diesem Grunde entworfenen jüdischen Lehrvortrag über Hagar und Sara. 3) die speziell theologische Überarbeitung des Philo.

### Kapitel VI.

## Die beiden Bücher de somniis.

Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, und es ist auch schon schon öfter ausgesprochen, daß der Abschnitt de somniis I 133 – 145 ein aufgenommenes Stück fremder Herkunft sei. Wir konnten weiter innerhalb dieses Stückes greifbare Spuren poseidonianischen Einflusses nachweisen. Es gilt, diesen Zusammenhang weiter zu verfolgen und auf eine Untersuchung einer Gesamtkomposition von de somniis I und II auszuweichen. In de somniis ist nun sichtlich in den großen Rahmen des Genesiskommentars eine spezielle Abhandlung über die Träume ein- gewoben. Die Disposition dieser Schrift lehnt sich an eine dreifache Unterscheidung der Träume an, welche mit großer Wahrscheinlichkeit auf Poseidonios zurückzuführen ist<sup>1</sup>. Nach dieser Einteilung sind die Träume entweder von der Gottheit direkt-eingegeben, oder sie sind durch geistige Wesen vermittelt, oder endlich sind sie Erzeugnisse der Seele selbst. In einem verloren gegangenen Buch<sup>2</sup> hat Philo (nach seiner Angabe somn. I 1) über direkt von Gott eingegebene Träume gehandelt. In dem uns erhaltenen ersten Buch de somniis beginnt er mit der zweiten Gattung von Träumen. Nicht ganz klar charakterisiert er diese zweite Gattung zunächst § 2 als das εἶδος, ἐν ᾧ ὁ ἡμέτερος νοῦς τῶν ὄλων συγγινώμενος εἰς ἑαυτοῦ κατέχευται τε καὶ θεωροῦσθαι δοκεῖ. Deutlicher spricht er § 190 von der durch Engel (διὰ τῶν ἐφητῶν αὐτοῦ καὶ παδῶν ἁγγέλων) vermittelten Träumen<sup>3</sup>. Als den ersten Traum dieser Klasse behandelt er den

1. Bréhier 186, III. Apelt 131.

2. Euseb. H. E. II 18, 4. Hieronymus, viri ill. 11. kennen fünf Bücher Philo über die Träume. – Was in den zwei übrigen noch gestanden haben mag, läßt sich kaum mehr mit Bestimmtheit sagen. Massebieau's (Rev. de l'hist. des Rel. T. 53, p. 31) Vermutung, daß Philo in den zwei ersten Büchern über die Ansichten anderer Philosophen von den Träumen gehandelt habe, erklärt auch Schürer III 659 für ansprechend. – Es würde dann eine genaue Analogie zu der Anlage von de ebrietate herauskommen.

3. Bréhier hat p. 186 die drei Unterabteilungen der philonischen Einteilung nicht richtig mit denen des Poseidonios identifiziert. Der Reihenfolge bei Cicero (de divin. I 64) a) animus ipse per sese; b) immortales animi; c) Dii, entspricht bei Philo einfach die Reihenfolge: c) (Deus statt Dei) b. a.

Jakobstraum. Er stellt die Stelle, um die es sich handelt, Gen. 28<sup>12–15</sup> uno tenore voran, während er sonst gewöhnlich Ders für Ders bespricht. Dann aber wendet er sich nicht zur Auslegung dieses Traumes. Er behauptet, es sei eine προκατασκευή τῆς παραοίας ἀνῶτα, und nun folgt der Text und eine lange Auslegung von Gen. 28<sup>10–11</sup>. Diese vorgegebene Auslegung umfaßt die §§ 6 – 132. Und in diesem ganzen Abschnitt haben wir mit zwei noch zu besprechenden Ausnahmen, die sich ebenfalls deutlich herausheben, echtestes philonisches Gedankengefüge. Es drängt sich schon hier die Vermutung auf, daß Philo eine vorliegende Exegese des Jakobtraumes zu einem Stück Genesiskommentar zu erweitern versucht hat.

Mit § 133 beginnt dann endlich die Auslegung des Jakobtraumes. Und daß hier zunächst in der Deutung der Jakobsleiter § 133 – 145 ein Stück fremder Provenienz einfach aufgenommen ist, dürfte oben bewiesen sein. Beachtenswert ist es weiter, daß dieser ersten Deutung der κλίμαξ noch drei weitere hinzugefügt werden. Zuerst folgt nach der kosmologischen eine 3. T. von mir bereits besprochene physische. Die Leiter ist die menschliche Seele, deren Basis die Sinnlichkeit, deren Haupt ὁ καθ'αυτῆος νοῦς ist. Die Engel, die herauf- und hinabsteigen, sind die göttlichen Logoi (Kräfte), welche die menschliche Seele emporheben. Nur mit den ἁρώων καταραμέναι διάνοιαι verfehrt der unsichtbare Gott selbst, mit den andern die ἁγγέλων, λόγοι θεοῦ.

Das alles liegt ganz auf dem Gebiet philonischer Gedankenbildung und klingt direkt an Ausführungen des ersten Abschnittes von de somniis an, nur daß hier statt der Logoi der Logos im Singular steht. Dann folgt (§ 150) eine dritte Auslegung. „Vielleicht“ hat der „Asket“ mit der Leiter sein eignes Leben symbolisiert. Es gibt drei Klassen von Menschen: die (vollendeten) Weisen, die τὸν δόξματιον καὶ οὐράνιον χῶρον erlangt haben; die dem Hades verfallene niedere Menschengattung; dazwischen der Asket, dessen Weg bald aufwärts, bald abwärts führt. Auch diese Ausführung könnte von Philo selbst stammen. Viertens wird dann wiederum das menschliche Leben, das vom Sächsel bald in die Tiefe bald in die Höhe geführt wird, der Leiter verglichen. Diese Auslegung ist wiederum so einfach und so wenig in die „Tiefe“ führend, daß sie einer älteren Sicht der Überlieferung anzugehören

Man darf sich nicht durch Philos Ausführung § 2 (ὁ ἡμέτερος νοῦς τῶν ὄλων συγγινώμενος) verwirren lassen, sondern muß von § 190 ausgehen. Wahrscheinlich hat Philo an Stelle der Engel (Auffassung seiner Quelle) den Gedanken der göttlichen Weltseele in § 2 eingeführt.





scheint. Es wäre möglich, daß die Auslegungen I und 4 (kosmologische und anthropologische Deutung der Leiter) dem Philo vorgelegen und daß er Auslegung 2 und 3 hinzugefügt hätte.

Mit § 157 wird die Deutung des Traumes fortgesetzt. Jakob erblickt ἐπὶ τῆς κλίμακος τὸν ἀρχάγγελον κύριον. Diese Bezeichnung des κύριος als des ἀρχάγγελος ist auffallend. Es kann aber nach dem Zusammenhang kaum zweifelhaft sein, daß der κύριος in diesem Zusammenhang Gott selbst sein soll: ἐπεράνω γὰρ ὡς ἁμαρτος ἡνόχον ἢ ὡς νεὼς κυβερνήτην ἐπολητεύον ἵστασθαι τὸ ὄν. Das eine macht dem Deuter Schwierigkeit, daß von dem κύριος gesagt wird „ἐπεστήριξτό“. Das muß vielmehr so verstanden werden, daß der ἀσφαλὴς θεὸς . . . στήνεν·μα καὶ ἔρειμα καὶ ὀχυρώσεις καὶ βεβαίωσης πάντων sei. — Ob Philo von sich aus so ohne weiteres den ἀρχάγγελος κύριος, der dem Jakob erscheint, auf Gott selbst gedeutet hätte, ist mir zweifelhaft. Man vermisst hier die Erwähnung des Logos. Philo selbst würde auch wohl das ἐστήριξτο nicht auf den alle Welt stützenden Gott gedeutet, sondern seinen Liebblings-Gedanken herausgeschlagen haben, daß Gott der „Stehende“ (ἐστώς) sei, der als Stehender alles bewegt<sup>1</sup>.

Die Ausdeutung des doppelten Gottesnamens (κύριος und θεός) § 160–165, und die Erörterung der Quisquillie, weshalb in dem Gottesnamen Abraam und nicht Isaac der Vater Jakobs genannt werden (Gen. 28<sup>13</sup>) § 166–173, — das alles kann wiederum gut und gern dem Philo selbst zugeschrieben werden.

Wenn dann aber § 174–178 das Land, auf dem Jakob ruht und das ihm zu eigen gegeben wird, als die ἀγορή erklärt, der Same Jakobs auf τὸ σοφίας γένος gedeutet wird, und der Sand am Meer auf ὁ παυδείας λόγος, der die ἀμαρτήματα und ἀδικήματα bezwingt, wie das Meer vom Sand bezwungen werde, wenn daran sich ein Loblied auf den Weisen, τὸ κοινὸν ἀγαθόν, anschließt, durch den Stadt und Land und Volk gesegnet werde, so kann Philo das gewiß alles von sich aus geschrieben haben. Es liegen namentlich zu dem Lobpreis des Weisen zahlreiche Parallelen<sup>2</sup> vor. Und doch hat man die Empfindung, daß das alles auf einen andern Ton gestimmt

1. Vgl. die Hauptstellen de somniis II 219–230; de post. Ca. 19–21. 168 f.; de gigant. 49; q. d. s. immut. 22; de conf. ling. 96 ff. 158; Leg. Alleg. II 83. III 58; de sacrific. A. C. 67 f.; de mutat. nom. 54 f.; in Gen. I 42. II 4. IV 53; Exod. II 57.

2. Vgl. die Sammlung der Stellen bei Bréhier p. 255.

ist, als die eignen Ausführungen des Philo gerade auch in de somniis. Noch deutlicher zeigt sich das im folgenden. Das ἐγὼ μετὰ σοῦ (Gen. 28<sup>15</sup>) wird hier (§ 179) darauf gedeutet, daß Gott den Weisen auf dem Wege, der zur Tugend führt, bewahrt. Und im folgenden heißt es bei der Erklärung des ἀποστρέψω σε εἰς τὴν γῆν ταύτην: καλὸν μὲν γὰρ ἦν, τὸν λογισμὸν ἐφ' ἑαυτοῦ μέναντα μὴ ἀποδημῆσαι πρὸς αἰσθητὰ· δεύτερος δὲ πλοῦς, ἐφ' ἑαυτὸν ἀποστρέψαι πάλιν. Daran aber hängt Philo eine zweite Deutung, aus der wir wieder viel vernünftlicher seines Geistes Art heraushören. Der Abschnitt beginnt: (§ 181): ἵσως δὲ καὶ τὸ περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς ἐπανίσταται δόγμα διὰ τούτων. Und nun handelt er davon, daß die menschliche Seele den Himmel verlassen habe und hier unten im fremden Sande<sup>1</sup> weile, bis der himmlische Vater selbst ihre Banden löse.

Don § 182 an fügt Philo die Deutung eines Verses, der nicht unmittelbar mehr zum Traum Jakobs gehört (28<sup>16</sup>) und der auch im Anfang der ganzen Auslegung nicht mit zitiert war, von sich aus an. Man bemerkt auch hier das Streben, die Exegese des Jakob-Traumes über die benachbarte Erzählung auszudehnen.

Er geht dann freilich schon mit § 189 zur Deutung des zweiten Jakob-Traumes über. Wieder ist der ganze Text vorangestellt (Gen. 31<sup>11–13</sup>). Auch dieser Traum, so wird betont, gehört zu denen, welche durch Engel vermittelt werden. Zunächst folgt eine Ausdeutung der Anrede Ἰακώβ (ἐγὼ δὲ εἶπα· τί εἶπες). Es werden (§ 191 ff.) die verschiedenen Arten erörtert, wie der ἱερός λόγος, hier offenbar das (nicht eigentlich personifizierte) göttliche Orakelwort der Schrift, den einzelnen Menschen gegenübertritt, bald als König, bald als Lehrer, als Berater und als Freund. Es wird aber nur der letzte Gesichtspunkt (nach einer Digression § 192) durchgeführt. Man hat fast den Eindruck, als wäre hier eine breitere Ausführung verkürzt wiedergegeben<sup>2</sup>. Dann werden die Böcke und die Widder des Jakob-Traumes gedeutet als δεῦν λόγων σὺμβολα τελέων, von denen die einen die Seelen von Sünden reinigen, die andern in ihr die κατορθώματα schaffen. Philo hat sicher unter diesen λόγοι (persönlich gedachte) göttliche Kräfte verstanden und er

1. Zu dieser Idee der Fremdlingshaft der Menschen hier unten auf Erden vgl. u. a. die marfanthen Ausführungen über die ἀδελφοὶ θεοῦ de gigant. 61; de agric. 65; de conf. ling. 77–82; q. rer. div. haer. 267. 274. 276. In Gen. III 10. IV 74. 178. 185. III. Apelt 1017. Dazu die Parallelen ebenda p. 109 aus Seneca ep. 120<sup>14</sup> f. Cicero Tusculan. I 51. (Poseidonios?)

2. Vgl. die einleitenden Worte: οὐκ οὔτε μέντοι καὶ τὸ ἀκόλουθον. Griechungenent 27: Woulfiet.



feiert diese Vermählung der Seelen mit ihnen in den Tönen jener erotischen Musik, der wir so oft bei ihm begegnen: *εὔπαις γὰρ ὁ γάμος οὗτος οὐ σώματα συνπλέκων, ἀλλ' ἐνφύει ψυχᾶς τελείας ἀοετὰς ἀρμολόμενος. ἐπαβαίνετε οὖν οἱ σοφίας δοκοὶ λόγοι πάντες, ὀχεύετε, σπείρετε, καὶ ἦν ἂν ἴδῃτε ψυχὴν βαθεῖαν . . . παρθένον μὴ παρθένη, καλέσσαντες δ' εἰς τὴν ὁμίλειαν καὶ συνουσίαν ἑαυτῶν τελειώσατε καὶ ἐγκύμονα ἐργάσασθε*<sup>1</sup> (§ 200).

Ob diese mystische Deutung nicht erst von Philo eingetragen sein könnte? Daß unter den *λόγοι*, welche die Seele gestalten, ursprünglich ganz etwas anderes gemeint sein könnte als die personifizierten Gotteskräfte, wird weiter unten deutlich werden. Im folgenden Abschnitt wenigstens finden wir Gedanken von einer merkwürdigen profanen Haltung, die mit jener Musik in starkem Gegensatz steht. Es werden die verschiedenen *γενήματα* (Gen. 31<sup>10</sup> *διάλενοι, ποιῆλοι, σποδοειδείς ὄντοί*) gedeutet. — Zunächst heißt es freilich noch bei der Deutung der *διάλενα*, im Anschluß an das Vorhergehende: *βούλεται οὖν τῆς τὸν ἱερὸν σπόρον παραδεξαμένης ψυχῆς τὰ πρωτότοκα γενήματα διάλενα εἶναι*. Aber dann folgt die Erklärung der *ποιήματα*. Und hier finden wir nun zu unserm Erstaunen einen Lobpreis der *ποικιλικῇ τέχνῃ*, der Kunst der Stückeri (§ 203 ff.)! Diese Kunst hat allerdings für Philo wesentlich den Wert eines Symbols für das Ideal einer reichen und mannigfachen Geistesbildung; sie erinnert ihn an die vielfarbige, große Gotteswelt, an die bunte vielgestaltige Welt der Weisheit mit Grammatik, Poesie und Historie, mit Arithmetik und Geometrie, Musik, Rhetorik und Philosophie: *ἐν ἑργῶν εὐανθέστατον* (§ 205 Ende). Sie erinnert ihn endlich an die Kunst, mit der Bezaleel das göttliche Heiligtum schmückt, und dessen Auszeichnung vor Gott (Exod. 31 f.). Bedeutet doch Bezaleel *ἐν σκιᾷ θεοῦ*<sup>2</sup> (§ 206). Nach alledem: groß ist die Kunst der Buntweberei: *πὼς οὐκ ἄξιον ὡς ἐργαλεῶν τῆς ἐπιστήμης ἀποδέχεσθαι ποικιλικῇ*. Das sind wieder Klänge aus einem ganz andern Milieu. Auf einen davon versetzten Ton gestimmt ist freilich gleich das Folgende (§ 209 – 212). Hier wird die dritte Art der Tiere ge-

1. Sehr oft behandelt Philo das Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott in dieser Weise. Hauptstelle de Cherubim § 40–52; de sacrif. A. C. 60; de ebriet. 61; de fuga 109; de mut. nom. 137 f.; quod det. pot. 124; de Abrah. 122; in Exod. II 46 ußw.  
2. Der Gegensatz gegen Moses (ebenda) scheint von Philo erst eingebracht zu sein und stört den Zusammenhang beträchtlich. Dieser Gegensatz ist ein spezieller Lieblingsgedanke Philos, Hauptstelle Leg. Alleg. III 95–102.

deutet *οἱ σποδοειδείς ὄντοί*. Dies Symbol soll den Menschen an seine Herkunft erinnern. Er ist aus Erde (Asche) und Wasser (*ὕδατος*). Es ist Anfang der Weisheit, daß der Mensch seine niedrige Herkunft nicht vergesse (§ 209 – 212).

Wenn im Folgenden den im Vorhergehenden beschriebenen Eigenschaften des (auf dem Weg zur Vollendung begriffenen) Asketen die des *τέλειος*, der *μέγας ἀρχιερεὺς* (*ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπος*) gegenübergestellt und daran eine Deutung der Farben seiner Gewänder geknüpft wird, so redet hier sicher Philo selbst (§ 213–219). Auch was dann über das bunte und blutbesetzte Gewand des Priesters Joseph gesagt wird, gehört in den speziellen philonischen Gedankenkreis und gar nicht mehr in den Zusammenhang (§ 219–225). Dann erfolgt § 226 die Wiederaufnahme des Themas. Es wurde bereits oben vermutet, daß die doppelte Art von Logoi, welche die menschliche Seele befruchten, ursprünglich nicht als persönliche göttliche Kräfte aufgefaßt waren, sondern eben nur als *λόγοι*. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn wir auf die Zusammenfassung des vorhergehenden Abschnittes in § 226 stoßen: *ἐπειδὴ γὰρ ἐκάθην ἡμᾶς ὁ ἱερὸς λόγος τοῖς ἀνιστέαν ἐντροπευθεῖαν περιουρηγίους καὶ τοῖς ἀπορηγίους φιλοσοφίας ἀληθοῦς κατεπόλεψε(!) λόγοις ἀγαθῶν εἰς τὸ δοξίμων καὶ διασίμους καὶ ἑωρανεῖς καὶ λαμπροὺς ἐποίησεν* . . .

Nach einer kurzen Erwähnung des Widersachers Sabans geht die Deutung (§ 227 Ende) zu den Worten über: *ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὁρθεῖς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ* (31<sup>13</sup>). Diese schwierige und tendenziöse Wendung der Septuaginta findet eine lange Auslegung, deren Quintessenz erst § 238 zusammengefaßt wird: *τί οὖν ἐτι θαυμάζομεν, εἰ ἀγγέλοις, ὅποτε καὶ ἀνθρώποις ἕνεκα τῆς τῶν δεομένων ἐκουσιότητος ἀπεκρίνεται; ὥστ' ὅταν φῇ: „ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὁρθεῖς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ“, τότε νόησον, ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχευεν ὅσα τῷ δοκεῖν, οὐ μεταβάλλον*. Diese Deutung ist deshalb bemerkenswert, weil in ihr der τόπος θεοῦ nicht auf den Logos Gottes angedeutet wird, wie dies 3. B. in de somniis I 61 ff. 72 ff. so ausdrücklich geschieht. Und dem entspricht auch die ganze vorhergehende Ausführung, die darauf zielt, nachzuweisen, daß die Gottheit sich in Engeln und Menschen zu offenbaren pflegt. Wenn aber dann doch an zwei Stellen vorübergehend im Widerspruch mit der Gesamtaufassung die Erwähnung „des Logos“ erfolgt, so wird man an beiden den korrigierenden Eingriff Philos selbst vermuten dürfen! In dem hier ursprünglich vorliegenden Zusammenhang fehlte

1. Die erste Stelle findet sich § 229 f. Es wird hier dargelegt, daß in 8\*





der Logosgedanke. Erst Philo hat ihn künstlich eingefügt.<sup>1</sup> Was in den Schlüsselausführungen über das *ἡλενός μοι στήλην* übernommen und was speziell philonisches Gut ist, wird sich kaum mehr scheiden lassen. Die letzten §§ (254–256) mit ihren Ausführungen über Hanna und Samuel gehören ihm sicher an.

In unserm jetzigen zweiten Buch wird dann die dritte Art der Träume besprochen, bei denen die menschliche Seele aus sich heraus die Zukunft schaut. Diese tragen die Eigentümlichkeit an sich, daß sie sehr rätselhaft sind und der *δνειροκριτικὴ ἐπιστήμη* bedürfen.

Zunächst behandelt Philo die Joseph-Träume. Er ist es selbst, der dem ersten Joseph-Traum eine lange Charakterisierung des Träumenden vorausschickt. Joseph ist ihm der weltlich Gesinnte, der auf die Güter des Leibes und die äußeren Güter Gewicht legt, der dadurch in ein Meer von Sorgen und Unruhen versenkte Geist (§ 8–16). Das alles ist um so sicherer philonisches Eigengut, weil gleich nachher eine Dublette anderer Provenienz zu dieser Charakterisierung begegnet. Dann beginnt die Deutung des Traumes. Was hier zunächst über das *ὥμην* (§ 17–20) und über das *δεσμεύειν* (nicht *θελεῖν*) *δράγματα* (§ 21–30) gesagt wird, mag alles von Philo selbst stammen. Namentlich in der letzteren Partie zeigt sich seine geschwähige, vom hundertsten auf tausendste kommende Art. — Die *δράγματα*, heißt es dann weiter, entsprechen den *πράγματα*, und nun folgt eine Namensdeutung der 12 Söhne Jakobs auf die ihnen entsprechenden Tugenden. Dieses Stück ist uns im Fragment bereits in der Grundskizze von de ebriate 94

dem betreffenden Satz Gott selbst mit dem Artikel, die uneigentlichen Erklärungen Gottes ohne diesen eingeführt werden. Hier folgt der Satz: *τὸν δ' ἐν καταχρήσει, ὡς ἂν ἀφ' ὧν φάσκον· „ὁ ὀφείλει σοι ἐν τόπῳ“, οὐ τοῦ θεοῦ ἀλλ' αὐτοῦ μόνον „θεοῦ“ [καλεῖ δὲ θεὸν τὸν προσεβύτατον αὐτοῦ νοτι λόγον] οὐ δευτερευόντων περὶ τὴν θέαν τῶν ὀνομάτων* (b. h. indem er dabei um die Wahl der Namen, d. h. der Bezeichnung verschiedener Dinge mit *θεός* unbekümmert ist) *ἀλλ' ἐν τέλος πορευθεὶς πρὸς ἀγαθὰ λόγια*. M. E. ist der Satz, der den fremden Logosgedanken einführt, im Zusammenhang völlig entbehrlich. Die zweite Stelle folgt unmittelbar hinter dem oben ausgehobenen Satz: § 239: *οὗτος (wie man von der Sonne nur den Widerschein zu sehen vermag) καὶ τὴν θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ [λόγον] ὡς αὐτὸν κατασοῶν*. Beachte, daß in der folgenden Ausführung über das Gesicht der Hagar einfach von *ἄγγελος* die Rede ist.

1. Auch einiges andere mag in diesem Zusammenhang von Philo stammen. So kehren die Ausführungen § 236–237 darüber, daß Gott nicht wie ein Mensch und doch wie ein Mensch sei (Num. 2319, Dt. 85), mehrfach bei ihm wieder: q. d. s. immutab. 52 f.; in Gen. I 55, II 54.

(die den Eltern gehorsamen Söhne!) begegnet. Die Parallele ist beachtenswert, denn es werden uns noch mehrere derart begegnen. Von Joseph dem *ἐντυπιαστῆς καὶ ὀνειροπόλος* aber wird dann (§ 42) gesagt: *τῆς κενῆς δόξης ὡς μεγίστου καὶ λαμπροτάτου . . . . . κήματος ἐκιδόταται*. Er ist bei dem König der Ägypter *τῷ βασιλεῖ τῆς σωματικῆς χάρας* in hohen Ehren (§ 42–46). Sein Name aber bedeutet *πρόσθετος*: *κενὴ δὲ δόξα προσετίθησαν αὐτῷ γνησιώ μὲν τὸ νόθον, οὐκείῳ δὲ τὸ ἀλλότριον, ἀληθεῖ δὲ τὸ ψεύδος, . . . βίῳ δὲ τῶρον*. Und nun wird nachgewiesen, wie die *κενὴ δόξα* oder der *τῶρος* alle unsere natürlichen Lebensbedürfnisse (Nahrung, Kleidung, Wohnung usw.) durch den Luxus entstellt und verfälscht (§ 47–65): *ὥστε παραβάλως προσθήκη τὸν ἀτυχίας μὲν ἐχθρόν, τύχου δ' ἐταῖον ὠνόμασεν ὁ λογός*. Das sind die Ausführungen knispischer Provenienz, zu denen Wendland<sup>1</sup> einst die engen Parallelen bei Musonius (Stobaeus Florileg I 84) nachweisen konnte. Für uns ist es in diesem Zusammenhang besonders wichtig, daß die genauesten Parallelen gerade in der Grundskizze von de ebriate 217–220 (daneben in de vita contemplativa, worüber noch weiter zu reden wäre) vorliegen. Wir haben hier eine zweite Beobachtung, die darauf hindeutet, daß die von Philo benutzten traditionellen Stoffe in de somniis und de ebriate aus demselben Milieu stammen.

Dann heißt es § 65 f. weiter, das wilde Tier, das nach Jakobs Klage den Joseph zerrissen habe, sei dieser *τρωπαλασθηδὲς βίος*. Während er noch lebt, werde über ihn die Totentlage erhoben. Das paßt noch gut in den Zusammenhang. Indem Philo dann aber diesem Leben des Joseph das nach seiner Auslegung gottselige Ende des Iakob und Abihu<sup>2</sup> gegenüberstellt, verliert er sich allmählich weitab vom Thema. Alles Folgende (§ 67–77) gehört seiner Feder an.

Mit § 78 wird das Thema aufgenommen: Joseph sieht im Traume, wie seine Ähre von den übrigen angebetet wird. Und nun folgen wieder sehr charakteristische Ausführungen. Der weise Mann bedenkt, wie viele mächtigere Dinge als er in der Welt herrschen: *ἀνάγκη, τύχη, παρὰ, βία, δυναστεία*. Vor allen solchen Gefahren schützt ihn die ehrsüchttsvolle Scheu (*ἐδύλαβεια*). Narren und Toren sind die, welche zur Unzeit Freimut gegen Könige und Tyrannen üben. Man weicht dem Unwetter und den übermächtigen Stürmen aus, vor

1. Philo und die knispische Diatribe 1895. S. o. S. 96.  
2. Ein Lieblingsgedanke Philos: de somn. II 186 f. leg. alleg. I 57, de fuga 59.



göttigen und wilden Tieren flieht man. Schlimmer aber als wilde und verderbliche Tiere können Menschen sein. So hat auch Abraham in vorübergender Nachgiebigkeit den Söhnen des Het durch *προσκόνησις* seine Nachgiebigkeit bewiesen. Auf dem Markt erheben wir uns vor der Obrigkeit und weichen den Kasttieren aus usw. (§ 78–92). – Sollte Philo wirklich von sich aus diese nützhernen, profanen, alles religiösen Schwunges baren Betrachtungen niedergeschrieben haben? Nach unserer sonstigen Kenntnis von ihm erwarten wir bei diesem Thema des sich selbst vergötternden Hochmuts des Joseph (wenn wir einmal in seinem Geist reden) ganz andere Ausführungen über den wider Gott sich erhebenden *αυτοκρατωρ νοῦς*. Daß der stille Mystiker sich derartige Ausführungen, wenn er sie vorfand, aneignen konnte, ist durchaus begreiflich. Aber aus seinem eigenen Geist sind sie nicht geflossen.

Stärker scheint er im Folgenden in den Zusammenhang eingegriffen zu haben. Es handelt sich um die Antwort der Brüder: „*μὴ βασιλεύων βασιλεύεις ἔφ' ἡμῖν*“. Zunächst sind wir noch ganz im Zusammenhang des Vorhergehenden, wenn es § 95 heißt: „*ἐπειδὴ μὲν γὰρ ἐν διανοίᾳ (ὁ) θεοῦ ἰσχύη λόγος, ἡ κενὴ καταλύεται δόξα, θάνατοι δὲ ἀσθενήσαντος* (vgl. auch das Folgende bis § 96). Aber dann verändert sich die Stimmung, und nun wird wirklich die religiöse Note angeschlagen. Jetzt sind die Brüder Josephs nicht die verständigen Leute, die Vertreter des *θεοῦ λόγος*, die über den *τῶρος* und die *κενὴ δόξα* triumphieren, sondern es sind die Frommen, die dagegen streiten, *εἴ τις τὴν τοῦ θεοῦ τιμὴν νοσφίζεται* (§ 99). – *καὶ γὰρ ἐστὶ τὸ δουλεύειν θεῷ πάντων ἄριστον*. Und zu diesen Frommen bekennt sich Philo mit seinem kräftigen *ἐγὼ: ἐγὼ δ' ἐξείρισθαι ὅταν μυχὸν ἀνέθω τῆς μέθης, οὕτως εἰμὶ ἑναπονδός ὥς τὸν αὐτὸν ἐχθρὸν καὶ φίλον εἶναι νομίζω* (§ 104). – Auch was er dann über die spätere Buße des ägyptischen Josephs und seine gnädige Wiederaufnahme durch die Brüder ausführt, ist wahrscheinlich (beachte das § 108 wieder eintretende *ἐγὼ*!) alles seine eigene Zutat.

Mit § 110 beginnt die Auslegung des zweiten Joseph-Traumes. Zuerst wird der volle Text gegeben § 110–111 = Gen. 37–11. Von der hier eingestreuten Tradition, die Philo von einem der Wissenschaff der Mathematik Ergebenen gehört haben will, über die um den Vorrang kämpfenden Gezirne, ist bereits oben (S. 9) gehandelt (§ 112–114). Nun folgen (§ 115–122) Schulbeispiele für den wider Gott sich erhebenden *τῶρος*. Es wird von Herres berichtet, daß er Erde

und Meer verändert habe, und daß er gar gegen den Himmel gepfeift habe. *τὸν γὰρ ἄριστον τῶν ἐκεί, τὸν ἡγεμόνα ἡμέας ἦμιον, ἐρόξεν* (§ 120). Darauf werden die mit nackten Schwertern gegen die Flut kämpfenden Germanen als weiteres Beispiel hingestellt (§ 121). Und dann folgt jener charakteristische Passus, der sich trotz seiner markanten zeitgeschichtlichen Färbung in der uns bekannten Zeitgeschichte Philos mit so geringer Sicherheit unterbringen läßt. Ich meine, jene Schilderung des *ἀνὴρ ἡγεμονικός* in Ägypten, der den Juden mit scharfer Drohrede und wildem Hohn gegen ihre Sabbatsitten entgegentritt und ihnen verheißt, er wolle ihnen Erdbeben, Krieg, Überschwemmung, Bliß . . . pestartige Krankheit . . . Erdbeben, Geländeschwung nicht nur dem Namen nach, sondern als greifbare gegenwärtige Macht sein (§ 125–130). Massebieau<sup>1</sup> hat in seinen vortrefflichen Untersuchungen geurteilt, daß diese ganze Schilderung eines ägyptischen Statthalters sich sicher nicht auf Flaccus beziehen könnte, da sich in den ausführlichen Schilderungen der Vorgänge unter Flaccus bei Philo gerade dies Ergebnis nirgends geschildert finde. Er verlegt daher de somniis in die Zeit des Sejanus und nimmt – freilich ohne irgendwelchen Anhalt in der Überlieferung – an, daß auch die Juden in Ägypten unter Tiberius-Sejan schlimme Zeiten und Besatzungen von Seiten der römischen Obrigkeit erlebt hätten. Allein die Beweisführung Massebieaus ist nicht zwingend. Ganz abgesehen davon, daß uns die philonischen Schriften in Flaccum und die Legatio nicht läßlos überliefert sind, so kann ich das von M. hier angewandte argumentum e silentio nicht für durchschlagend halten. Alle Wahrscheinlichkeit deutet doch immer wieder darauf hin, daß der hier gemeinte Statthalter Flaccus ist. Damit hätten wir einerseits einen terminus für den Zeitanschluß von de somniis (und damit für den Schluß des allegorischen Kommentars) gewonnen, andererseits auch eine gewisse Klarheit über die Komposition unseres Abschnittes. In der Schilderung der Flaccuslegie § 123–130, die wiederum ausdrücklich als persönliche Erfahrung des Schreibenden eingeführt wird (*οἶδα* § 123), spricht Philo selbst. Ja, sie stellt sich nunmehr auch aus andern Gründen als eine Interpolation in einem gegebenen Zusammenhang heraus. Denn § 131 lesen wir die Fortsetzung: *ὁπερ εἶπε ἄν οὗτος ἦμιον καὶ σείλην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας βλασφημεῖν, ὁπότε τι τῶν ἐπιποθέντων κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας ἢ μὴ συνόλιος ἢ μὴ ἐραδῶς ἀποβαίνει*. D. h.

1. Revue de l'hist. d. Relig. T 53, 1906, p. 178 f.





etwa: Verzierten möge der Betreffende darauf, Sonne und Mond und die übrigen Sterne zu lästern, wenn etwas, von dem, was man gemäß der Jahreszeiten gehofft, entweder nicht ganz und gar oder nicht leicht eintreffen sollte. Dieser Satz schließt sich sehr scharf an die Ausführungen über die Lästereien des Flaccus an, dagegen gut an das Beispiel des Xerges, der mit seinem Bogen die Sonne beschieß, und der Germanen, die das Meer schlugen. Es wird demgemäß sehr wahrscheinlich, daß Philo in ein schon vorhandenes Gefüge den Passus § 123–130 (über das Verhalten des Flaccus gegen die Juden) erst eingefügt haben hat.

So sind, fährt der Text bei Philo (§ 133) fort, die Chorführer (*χορυφαῖοι*) der *κηνὴ δόξα*, ihr Chor (*χορευταί*) soll nunmehr beschnitten werden. Das sind die, welche denen, die um die Tugend bemüht sind, nachstellen und nicht eher ruhen, als bis sie diese aus ihren himmlischen Wohnstätten in die dämpften Niederungen des Hades hinabgezogen haben<sup>1</sup>. Die Sonne nämlich (im Traume Jakobs) bedeutet *τὸν τῆς φρονήσεως ἀκηρῆν*, der Mond ist die *παιδεία*, die Brüder Josephs sind die *ἀρετῶν λόγοι* (*πάντες ὁρθῆν ἀρετῶν ἐθ-θύνοντες*)<sup>2</sup> (§ 133–134). Im Folgenden wird dann der Vater Jakob direkt als *ὁρθὸς λόγος* eingeführt, der nun den töricht Träumenden milde zurechtweist (§ 135–138). Wieder sind wir in dem geistigen Milieu von de ebrietate und de congressu: *ὁρθὸς λόγος* (*γυλοσοφία*), – *παιδεία*, dazu gesellen sich die *λόγοι* philosophischer Mahnrede. Soll nun wirklich, heißt es (§ 139 f.) *ὁ ὁρθὸς λόγος* – *ἡ ἀρετῶσα παιδεία* – *οἱ ἀμφοτέρων ἐκγονοί* (also die *Logoi*) vor dem unverständigen *τῶπος* niederfallen und anbeten?

„Der Vater aber bewahrte das Wort“ (37.11), heißt es im Text weiter. Das heißt, er war begierig, wie die Schwäger des Moses (Exod. 24), zu sehen *τί ἄρα ἀποβήσεται τὸ τέλος*. Sehr oft pflegt es im menschlichen Leben zu geschehen, daß jemand auf der Höhe seiner Erfolge, beinahe schon im sicheren Hafen des Glücks, plötzlich elendiglich

1. Diese Identifikation des Hades mit dem Leben der Gottlosen hier auf Erden ist auch sonst dem Philo geläufig, vgl. de somniis I 151 (Philo? oder Quelle?); q. r. div. haer. 45. 78; de post. Ca. 31, de congr. erud. gr. 57. – Aber hier handelt es sich um derartige seit der mittleren Stoa etwa verbreitete Gemeinplätze, daß sie natürlich kein Kriterium für die Kritik abgeben.

2. Die *ἀρετῶν λόγοι* sind hier wirklich einfach die Worte, die philosophischen Mahnreden; den *ἀδελφοί* treten gegenüber *οἱ μηδὲν ὄντες μῆτε λέγειν μῆτε φρονεῖν ἐγνωκότες*. Die Parallele bestätigt unsere Ausführung über den Sinn der Deutung der Böse und Widder auf *δεῦν λόγων σύμφορα τελείων* I 198–200.

unkommt, daß jemand sein Sebelang vor Sehtritten bewahrt, im hohen Alter noch strauchelt: *διὸ καὶ τὸν θεὸν ποτιῶσθαι καὶ λιπαρὸς ἐκτείνεν, ὅπως τὸ ἐκείνην ἡμῶν γένος μὴ παρέλθῃ, κελύκη δὲ διαιωνίζεν αὐτοῦ τὸν σωτήριον ἔλεον* (§ 141–149). Nach einigen, mit im Zusammenhang gänzlich unverständlichen Zwischenbemerkungen<sup>1</sup> wird endlich noch der Gedanke angehängt, daß die unerträglichste Flut von Übeln dann erfolgt, wenn die unvernünftigen Seelenkräfte die Oberhand über die vernünftigen gewinnen.

Wenn wir das Ganze der beiden Josephs-Träume noch einmal übersehen, so tritt auch aus ihnen nach leichtem Abstrichen eine Grundlage hervor, die sich mit ihrem vollständig profanen, nüchternen Charakter, ihrer Betonung des *ὁρθὸς λόγος* und der *παιδεία*, ihrer Empfehlung der *ἐνλάβεια* im Sinne der klugen Vorsicht Tyrannen und Mächtigen gegenüber, mit der Strafpredigt gegen den Eufus, ihren mannigfachen Parallelen zu de ebrietate in das von uns durch die Analyse von de ebrietate und de congressu herausgestellte Milieu gut einreihet.

Weniger ergiebig sind die Träume der Eunuchen des Pharaos. Sie waren, wie es scheint, in der Grundlage sehr kurz behandelt. Der Anfang des Traumes des *ἀρχιουποχόος* wird § 155–163 schlecht und recht gedeutet. Dann folgt § 164–194 ein langer Exkurs, den wir, wie überall, zunächst dem Philo zuschreiben werden. Mit diesem Exkurs hat es eine besondere Bewandnis. In dem ersten Abschnitt § 164–180 ist, wie schon ausgeführt, das Thema behandelt, das in de ebrietate unter Nr. 4 der Disposition verloren gegangen ist: der Wein als Symbol der Freude und der Satz, daß die Tugend *ἐν-φροσύνη* schafft! Was sich daraus für die Beurteilung der Schrift de ebrietate ergibt, ist bereits oben ausgeführt. – Beachtenswert ist es weiter, daß also selbst hier, wo Philo seine zunächst gegebene Grundlage verläßt, er sie aus einer Quelle aus ganz ähnlichem Milieu ergängt. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn wir auch sonst in diesem Einschub uns bekanntes (nicht direkt philosophisches) Gedankenmaterial finden<sup>2</sup>. Natürlich mag im Einzelnen Philo auch hier

1. Was soll hier plötzlich die Erwähnung der *ἐκείνα πηγή*, aus welcher der Unverständige trinkt? Sollte in § 150–154 vielleicht geradezu ein aus einem anderen Zusammenhang (vgl. etwa de fuga 177–196) durch handschriftliche Korruption verworrenes Stück vorliegen?

2. Vgl. 3. B. § 170: *ἥνικα ἡμᾶς διὰ τῆς τῶν παθῶν καὶ ἀδικημάτων ἐξη-μης ὁδοῦ, φιλοσοφίας, ἀρετῶν καὶ ὡσεὶ ἐμπορίας ἀναβρίσκας τὸν ὁρθόν*



überarbeitet haben. Die nun folgende fulminante Strafpredigt gegen den *οἰνοχόος*, der sich selbst als den Eunuchen Pharaos bekennt, muß, der zu nichts nütze ist, die dann erfolgende Gegenüberstellung des wahren Gottesdieners, des *ἀρχιερέως ἁμώμος*, das bekannte Paradoxon der im himmlischen Feuer sich verzehrenden Eleazar und Jthamar, die Erörterung der Frage, wie weit der ins Heiligtum gehende Hohepriester überhaupt noch Mensch sei — das alles ist echtes und markantes philosophisches Gut (§ 181–190). Dann kehrt Philo noch einmal zum Thema der durch den Wein hervorgerufenen *ἄγνοια* zurück (im Gegensatz zur *εὐφροσύνη* § 191–194). Über diesen Tatbestand ist bereits oben S. 96f. gehandelt. Dann endlich wird die Gegeße des Traumes des *ἀρχιμοιχόος* aufgenommen und kurz zu Ende geführt (§ 195–204). Wir sind hier wieder im Milieu der Grundschrift. Ich hebe nur einen Satz heraus § 198: καὶ καθάπερ ἡ φρόνησις ἄρχεται μὲν ἀπὸ τῶν ἐλαττόνων ὠφελεῖν, λήγει δὲ εἰς τὰς ἐπεβολὰς τῶν κακοθωμάτων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ ἀφροσύνη καταβιάζουσα τὴν ψυχὴν ἄνωθεν καὶ κατ' ὅλγον ἀφιστάσα παιδείας μακρὰν ὁδοῦ λόγον διουρίζει.

Noch kürzer und noch weniger charakteristisch ist dann die Deutung des Traumes des *ἀρχιμοιχόος* (§ 205–214). Zum Schluß stehen die Träume Pharaos. Wieder steht (§ 216ff.) der ganze ausführliche Text voran, von dem jedoch, da unser Buch unvollendet abbricht, nur noch die ersten Worte ausgelegt werden. — Wie es scheint, hat auch hier Philo durch eigne Einfügungen einen kurzen Text unverhältnismäßig answellen lassen. Sicher ist gleich der erste große Abschnitt, der sich an die Worte *ὥμην ἐστάναι* anschließt, von Philo hinzugefügt. Die Disposition des Abschnittes ist § 237 nachträglich angefügt. Es wird darin über die *στάσις* und *ἔθουσις* καὶ ἡ ἐν ταῦτ' . . . *μονή* 1) des höchsten Gottes selbst; 2) seines Logos; 3) des vollendeten Weisen; 4) des *προκόπτων* gehandelt. Hier zeigt sich überall die spezielle Eigenart des Philo auf das deutlichste<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *λόγον* ἔστησαν ἐπὶ σοφίης καὶ ἐκέλευε περιελθεῖν τὴν ὕπασαν ἀρετῆς χάραν. — § 173: (gedeutet wird Isrl. 57: „ἀμπελών κυρίου παντοκράτορος οἴκος; τοῦ Ἰσραήλ“) δὲ μὲν Ἰσραήλ ἐστὶ θεογονικὸς θεοῦ τε καὶ κόσμου — καὶ γὰρ ἐμπνεύεται θεὸν ὁρῶν — οἴκος δὲ διαβολῆς ὅλη γυνή. Diese Deutung „Israels“ ist viel profaner, als die sonst bei Philo so häufigen Ausführungen über Israel als das Vorbild des irdischen Gotteshauens.

1. Vgl. zu der Idee des *θεοῦ ἐστῶς* oben S. 112; zu den Ausführungen über Exod. 24<sup>10</sup> (§ 222) (*τόπος* = *λόγος* Gottes): in Exod. II 57, etwas anders de confus. 96f. — Zu den Darlegungen über das zu Moses ge-

Man beachte übrigens auch, daß nach dieser langen Interpolation § 238 der bereits erörterte Text noch einmal zitiert wird: *ὥμην ἐστάναι καὶ τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ*. Wenn hier nun (§ 238–240) der *ποταμός* auf den Logos, das gesprochene Wort, gedeutet wird, und dann gesagt wird: *διττὴ δὲ λόγον φέροις, ἡ μὲν ἀμείνων, ἡ δὲ χείρων, ἀμείνων μὲν ἡ ὠφελεῖσα, χείρων δὲ ἡ βλάπτουσα* — so scheint hier der Anfang der alten und einfachen Auslegung vorzuliegen. Die langen und breiten Ausführungen über die verschiedenen Bedeutungen von *ποταμός* aber werden wiederum dem Philo persönlich angehören<sup>1</sup>, zumal sie vollständig vom Thema abführen. Es scheint, als wenn dieses § 259f. wieder aufgenommen wird: *ὁ δὲ περὶ αὐτοῦ ἄρα ἦν ὁ ἀλόπιος ποταμός, ἀνάγωγός τις καὶ ἀμαθής, ὥς ἔπος εἰπεῖν, ἄνυχος λόγος*.

Von § 261 an wird dann das Wort *χεῖλος* (s. o.) noch besonders erklärt. Das *χεῖλος* bezieht sich auf die Sippen der Sebewesen und der Menschen insbesondere; und bedeutet bald *ἡσυχία* und bald *ἐμπνέα*. Nun gibt es beides, ein Schweigen und ein Reden zur Zeit und zur Unzeit. Es wird erst die eine (§ 262–273) und dann die andere Art (§ 274–299) erörtert. — Von § 277ff. verliert Philo sich wieder ganz ins Uferlose unter starken Reminiscenzen an die *confusio linguarum* (von § 283ff. an). Schließlich beginnt er § 300 die Quisquilie zu eröffnen, weshalb nur von *χείλη* des Nil und nicht des Euphrat geredet werde. Doch hat es kein Interesse mehr im einzelnen hier die Fäden auseinander zu wirren<sup>2</sup>. Auch hier ergibt sich

prophane Wort: *ὃ αὐτοῦ στήθι μετ' ἐμοῦ* (Dt. 53) de post. Ca. 28; de gigant. 49; q. d. s. immut. 23; de conf. ling. 31. Zu den Ausführungen über die Übermenslichkeit des Hohepriesters (Lev. 16<sup>17</sup>) siehe oben zu II 189 — Beachte übrigens gegenüber den Ausführungen von § 255f. die Variante q. r. div. haer. 201ff.

1. Die Ausführung über den *Edemfluß* (§ 240–244) hat ihre Dublette in leg. alleg. I 63ff. Die über Pl. 64<sup>10</sup> und Pl. 45<sup>5</sup> (*τὸ ὄχημα τοῦ ποταμοῦ ἐφφράζει τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ*) führen tief in die philonische Mystik hinein (§ 245–254). — Zu der Auslegung von Gen. 15<sup>18</sup> (vom Fluß Ägypten bis zum großen Fluß Euphrat) § 255ff. vgl. q. rer. div. haer. 315f.

2. Der Kommentar bricht mitten im Satz ab. Man mag sich fragen, wie Philo es fertig gebracht hatte, in dem Umfang eines Buches, dessen Raum er mit 300 §§ nahezu erschöpft hat, noch die gesamte Genesistelle 41<sup>17</sup>–24 auszulegen, nachdem er zu einem halben Vers bereits die §§ 215–302 verbraucht hat. Dasselbe hat er trotz des vorausgestellten Textes gar nicht mehr das Ganze eingelegt. Er zeigt auch mit diesem Mangel an Disposition seine Abhängigkeit von einem vorliegenden Stoff.





als wahrstheinhafes Refultat: Philo hat in den beiden Büchern de somniis eine ältere exegetifche Grundlage, ein Buch über die Träume, überarbeitet und diefe Erörterungen über lauter Genefisstellen an den Schluß feines großen Genefiscommentars geftellt<sup>1</sup>. Es ift freilich zuzugeben, Tradition und Bearbeitung heben fich hier nicht fo deutlich von einander ab, wie in den in den vorigen Kapiteln beiprochnen Traktaten. Aber nachdem dort der Beweis für die komplizierte Entfiehungsart des Commentars geführt ift, rücken auch diefe Beobachtungen in einen allgemeinen Zufammenhang ein.

Wir find aber mit de somniis noch immer nicht zu Ende. Wir wiefen oben ohne weiteres den großen Anfangsabschnitt von de somniis I, § 4–132 dem Philo felbft zu. Aber auch innerhalb diefes Abschnittes hat er wiederum einen größeren Abschnitt, der ihm bereits fertig vorlag, aufgenommen. Es handelt fich um das Stück § 77 reisp. 92–114<sup>2</sup>. Er deutet die Interpolation felbft an, indem er § 115 fortfährt: τοῦτον δὲ τὸν δόλιχον ἀπεμνημόνευεν . . . und nun zum Thema zurückkehrt. Zunächst knüpft er an die Auslegung zu Gen. 28<sup>11</sup> „ἔδν ὁ ἥλιος“ eine lange Erörterung an über die verfchiedene allegorifchen Bedeutungen von ἥλιος (§ 77–91). ἥλιος kann 1) den menfchlichen Ius (§ 77f.), 2) die Aiftheis (§ 79–84), 3) den θεῖος λόγος (§ 85f.), 4) Gott felbft bedeuten (§ 87–91). — Gibt Philo hier fchon ganz deutlich ihm vorliegende exegetifche Tradition weiter, fo hängt er daran nun ein zweites Stück. Ad vocem ἥλιος bietet fich ihm noch der Spruch dar: „Wenn Du einem feinen Mantel als Pfand wegnimmft, foft Du es ihm bis Sonnenuntergang zurüdggeben. Denn das ift feine einzige Bedeckung, der Mantel für feine Blöße. Worin foll er fonft fchlafen?“ 1c. (Exod. 22<sup>26–27</sup>). Nach einem lang ausgeführten Beweis dafür, daß diefe Stelle nur allegorifch gedeutet werden könne (§94–101), beginnt die allegorifche Deutung: *φαμέν τὸν λόγον σύμβολον ἱμῶν εἶναι* (§ 102). Und nun folgt ein Lobpreis

1. Nach der Disposition am Anfang follen Träume Iosephs, des Königs von Ägypten und feiner beiden Enkelnen behandelt werden, — offenbar in diefer Reihenfolge. Hat Philo vielleicht nach der Reihenfolge der Genefisstellen die Träume umgeftellt?

2. Daß Philo de somn. I 21–24, 30–33 eine dographifche mit Aetios verwandte Quelle benugt, fege ich als bekannt voraus. Wendland, eine dographifche Quelle Philos. Sifungsber. d. Berl. Akad. 1897. Bréhier p. 211 vermutet, daß diefe dographifche Quelle in einer fteptifchen Bearbeitung Philo zugefloffen fei. — Auf eine enge Berührung Philos mit dem Proömium des Aetios konnten wir oben S. 103 aufmerkfam machen.

auf die menfchliche Rede. Sie ift ὅπλον ἀμυντήριον κατὰ τῶν νεωτερίζοντων. Sie ift αἰσχρότης περβλημα: δεινὸς γὰρ συγγράφειν καὶ συζητᾶσαι τὰς ἀμαρτίας τῶν ἀνθρώπων. Sie ift endlich Schmuß für das gelamte Leben. Aber es gibt Böfewichter und Unholde (λῶβαί τινες καὶ κῆρες ἀνθρώπων § 105), welche dem Menfchen diefe köftliche Gabe pfänden. Wenn die menfchliche λογικὴ φύσις fich von unlagbarem Verlangen zur Philofophie ergreifen, der παιδεία zuwendet, fo ziehen fie diefe himab εἰς βαναύους καὶ ἀνελευθέρους τέχνας (§ 107). Und doch ift der Logos (τὸ λέγειν καὶ αὐτὸς ὁ λόγος § 108) des Menfchen ureigenes Gut. Er deckt feine Schlecthigkeiten zu (τὰ δειδὶ καὶ τὰ αἴσχη τοῦ βίου συσιάζει καὶ συγγράφει § 109, Wiederholung von § 104). Er ift unfer Troft in aller Not, unfer Freund, unfer Lehrer, unfer Vertrauter und Gefährte. Diefen Logos foll man zurüdggeben ποτὶ δυνάμειν ἡλίον. D. h. πρὸν τὰς τοῦ μέγιστον καὶ ἐπιφανεστάτου θεοῦ καταδύναι περιλαμπεστάτας αἰγίας, ὅς δι' ἔλεον τοῦ γένους ἡμῶν εἰς νοῦν τὸν ἀνθρώπων οὐρανόνθεν ἀποστέλλει (§ 112). Es ift alfo ganz klar, was Philo hier unter Logos verfteht: es ift die dem Ius unterftellte vernünftige, menfchliche Rede, deren Ausbildung durch die παιδεία — φιλοσοφία erfolgt. Die welche dem Menfchen den Logos fortnehmen, find diejenigen, welche die bildungshungrige Seele zu den banauiffchen τέχναι weifen. Ich habe diefe Ausführungen fo ausführlich wiedergegeben, damit das fremdartige derfelben innerhalb der eigentlich philonifchen Gedankenwelt defto klarer heratrete. Nur am Schluß findet fich in dem Gedanken, daß Gott das Licht des Ius dem Menfchen gibt, eine religiöfe Wendung, die vielleicht erst Philo felbft eingebracht hat<sup>1</sup>.

Nur felten finden fich Parallelen zu diefem Hymnus auf den menfchlichen Logos bei Philo, und mit diefen hat es immer eine befondere Bewandnis. Eine Ausführung über den Logos, als Freund des Menfchen, die fich in ähnlichen Wendungen bewegt, finden wir in Anlehnung an den Iafobtraum de somn. I 190ff., nur daß hier nicht der Logos überhaupt, fondern ausdrücklic der ἱεὸς λόγος ins Auge gefaßt wird. Darüber ift oben fchon gehandelt.

1. Jedenfalls fpricht Philo § 114; denn der Gedante, daß man Gott das Pfand zurüdggeben folle, führt vom bisherigen Gedantengang vollftändig ab. Künftig ift auch die Überleitung § 92 *φαίνεται μέντοι καὶ ἐξέσθαι κατὰ σύμβολον ἐπὶ τοῦ αἰτίου τὸν ἡλίον παραλαμβάνον*. (Im Vorhergehenden war die Gleichung ἥλιος = θεός gezogen.) Aber im folgenden ift ἥλιος gar nicht gleich θεός, fondern bedeutet das Gottesgefchlecht des Ius.



Eine auf derselben Linie liegende Ausführung über das Verhältnis von *Nus* und *Logos* trägt Philo bei der Ausführung über die Begabung des Moses (= *Nus*) und Aaron (= *Logos*) Exod. 4<sup>14</sup> quod. det. pot. 127 vor. Auch hier ist die Darstellung ganz profan gehalten. „Der *Nus* trägt die Gedanken in sich und leidet Geburtswehen um sie. Er kann sie . . . nicht gebären, bis durch die Zunge und die übrigen Sprachorgane der Schall sie aufnimmt und nach Art einer Hebamme ans Licht bringt“ (§ 127). So begegnet das Wort (Aaron) dem Gedanken (Moses). Beide stehen in dem engsten Verhältnis zu einander. Wenn wir genau wissen, was wir sagen wollen, so fließt die Rede froh und reichlich. Wo aber der Gedanke noch schwankt, ist die Rede mangelhaft und stockend und schmerzt die Ohren der Hörer (§ 131).

Aber Philo zeigt uns nach diesem profanen Vortrag deutlich, daß das alles noch nicht seine eigentliche Meinung sei. Er führt nämlich nun selbst fort (§ 132f.): „Aber nicht jegliche Rede soll jeglichem Gedanken begegnen, sondern der vollkommene Aaron dem (Gedanken des) vollkommensten Moses“. Aaron heiße Levit, denn allein dem Levitischen und priesterlichen und trefflichen *Logos* gebührt es, die Gedanken, die einer reinen Seele Erzeugnisse sind, zu künden. — *ἀεὶ τὴν τῶν ἀρίων δούρῃσαν ἑρσοὶ καὶ ἀργοὶ ποιεῖσθωσαν λόγοι* (§ 134). Da haben wir die der profanen Tradition überbaute theologische Deutung, die dem Philo eigentümlich ist<sup>1</sup>.

Ganz ähnlich sind die Ausführungen Philos in leg. alleg. III 118ff. Das Logion auf der Brust des Hohenpriesters wird ihm zum Symbol des vernünftigen (deutlichen und wahrhaftigen, vgl. o. S. 38f.) Wortes. Aber nur allein Aaron darf es tragen, und er nur, wenn er in das Heiligtum geht. „Oft nämlich geht der *Nus* mit ein in heilige und fromme und reine Meinungen, und sie sind doch nur menschlich, wie die über das Pflichtenmäßige, das rechte Handeln, das was die Sagenungen betrifft, und die menschliche Tugend. Aber nicht ist der so Wertete fähig, das Logion auf der Brust zu tragen . . .“

1. Hierzu ist noch außerdem die große Parallele (wiederum über das Verhältnis von *Mose* und *Aaron*) der migratione 76 ff. zu vergleichen. Hier wird die Notwendigkeit des *λόγος* resp. der *πρὸς λόγους τέχνη* für den behauptet, der die geschauten göttlichen Wahrheiten den Weegnern (den ägyptischen Magiern d. h. den Sophisten) gegenüber verteidigen und zur Geltung bringen will. In diesem Sinn kann Philo die Geltung des Wortes natürlich ohne weiteres behaupten. Hier fehlt die profane Würdigung gänzlich. Das gilt auch von andern Stellen, an denen die übliche Ausführung über *Mose* und *Aaron* wiederkehrt.

sondern nur der vor dem Herrn hineingeht, d. h. der Gottes wegen alles tut<sup>1</sup>, und der nichts von den Dingen, die auf Gott folgen, ehrt, . . . der vielmehr zur Gnosis und Erkenntnis und Ehre des Einen eilt“ (§ 126).

Da haben wir wieder ganz deutlich die beiden Atmosphären und Gedankenrichtungen, die philosophische und die theologische, die profane und die religiöse, dicht nebeneinander. Und Philo läßt darüber keinen Zweifel, wo er mit seinen Interessen steht.

Ja wir können noch weitergehen und behaupten: im Grunde vertritt Philo selbst (wenigstens im allegorischen Kommentar) eine völlig andere Wertung des *Logos*. Er ist von tiefem Mißtrauen gegen diesen erfüllt. Für ihn steht der *Logos* an Wert tief unter dem *Nus*. Ständig kehrt bei ihm die Stufenfolge *Nus* — *Logos* — *Aisthesis* wieder. Hoch über alle Offenbarung durch das Wort steht ihm das wortlose Schauen und die heilige Stille des von Gott ergriffenen Gemütes. Wenn aber das Wort für ihn Bedeutung hat, so ist es das heilige Wort göttlicher Offenbarung<sup>2</sup>. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Gedankengänge des Philo und deren religionsgeschichtliche Bedeutung einzugehen. Es mußte das nur angedeutet werden, um unsern Urteil über die besprochenen Abschnitte die letzte Sicherheit zu geben. Derartige profane Ausführungen über die Bedeutung der menschlichen Rede sind innerhalb des Ganzen der philonischen Betrachtungsweise stillwüdrig. Sie repräsentieren die weitergeschleppte Schulüberlieferung.

Kapitel VII.

De fuga et inventione.

Eine Analyse der Schrift de fuga et inventione möge diese Ausführungen beschließen. Die Auslegung der wenigen Worte der Hagar-Geschichte „καὶ ἀνέδρα πρὸς προσώπου αὐτῆς. ἐύρεν δὲ αὐτὴν“ (Gen. 16ef.) repräsentiert bekanntlich für sich ein ganzes Buch, das danach auch den Doppelnamen bekommen hat. Dann ist in den § 177 — 213 eine fortlaufende Exegeze von 167 — 114 angehängt. Der erste Abschnitt aber

1. Vgl. einen ähnlichen Gegensatz de congr. erud. gr. 80 f. o. S. 103.  
2. Statt zahlloser Stellen, die hier zu nennen wären, zitiere ich nur eine, die am meisten charakteristisch ist: de gigantibus 52: τὸ μὲν γὰρ μετὰ λόγον τοῦ κατὰ προσώπου οὐ βέβαιον (vorher geht der Satz daß auch ὁ ἀρχιερεὺς [= λόγος] nur einmal im Jahr das Allerheiligste betreten darf), οὐκ ὁ δὲ ἄνευ φωνῆς μόνῃ ψυχῇ τὸ ὄν θεωρεῖν ἐκρυώτατον, οὐ κατὰ τὴν ἀδιαλείποντοταται μινύδα.





zerfällt in eine Reihe einzelner Abhandlungen. An das „ἀνέδρα“ schließt sich die Abhandlung περὶ φωνῆς. Man kann aus verschiedensten Motiven stehen, die Hagar floh δι' αἰδῶ, es gibt eine Flucht aus Haß und eine aus Furcht.

Aus Haß ist Jakob vor Laban entflohen. Philo behandelt dies Thema § 7–22. Daß er hier ein schon geprägtes Stück der Lehrtadition weitergibt, beweist wohl schon der Umstand, daß er es noch zweimal innerhalb des allegorischen Kommentars leg. alleg. III 15–22 und de migrat. 26–30 behandelt<sup>1</sup>. Doch soll der Abschnitt als nicht besonders charakteristisch nicht genauer besprochen werden.

Dann folgt das Stück über die Flucht διὰ φόβου, eine Abhandlung über die Flucht Jakobs vor Esau (Gen. 27<sup>42</sup>–45). Und dieser Abschnitt ist nun von einem ganz eigentümlichen Gehalt: Rebekkas Rat, den sie Jakob gab, war trefflich; im Kampf, den der Tugendhafte mit der Schar der Schlechten und ihren mannigfachen Verführungsmitteln zu bestehen hat, ist es nicht gut, sogleich den völlig entgegengesetzten Weg einzuschlagen und ἀρχομαζῖαν καὶ ἀντιφάν ἀσχητόν τε καὶ μορτωτικὸν βίον(!)<sup>2</sup> zuηρθεύειν (§ 25). Man soll vielmehr im weltlichen Leben bleiben und dort seinen Männern stehen. Den schlechten Reichen widerlegt man am besten durch einen guten Gebrauch seines Besitzes; den Verschwendenden durch hülfbereite Wohltätigkeit den Freunden gegenüber, durch weise Fürsorge für das Vaterland und die Familie; dem, der seine Lust am unnützbigen Tafelgenuß hat, dadurch, daß man mit Selbstbeherrschung an den Freuden eines Gastmahls teilnimmt (§ 26–32). — Jetzt folgt ein lebhafter Angriff auf die Askese der Kyniker: „Tadeln möchte die Wahrheit nach Gebühr die, welche ohne weiteres die Beschäftigungen im politischen Leben und den Erwerb verlassen und Ehre und Vergnügen zu verachten behaupten“ (§ 35). Ihr äußeres asketisches Verhalten ist nur Schein. Damit betrügen sie die nicht, die auf den Kern der Dinge schauen. Man möge ihnen sagen: „Dem einfachen, gemeinschaftslosen, einsinnigen und einsamen<sup>3</sup> Leben eifert ihr nach? Was habt ihr denn schon für Tugenden der Gemeinschaft bewiesen? Vom Gelde wendet ihr euch ab? Habt ihr denn, als ihr Wechsler waret, den Entschluß gefaßt, Gerechtigkeit zu üben? Ihr

1. Vgl. die enge Parallele: de fuga 22 = leg. alleg. III 21 (auch de ebriet. 47–59 behandelt die Jakob-Laban-Geschichte).

2. S. o. S. 51 die pythagoräischen Parallelen zum μορτωτικὸς βίος: (vgl. auch unten § 35).

3. μονότροπον τε καὶ μονοικὸν βίον.

stellt euch, als verachtet ihr die Luste des Leibes und des Unterleibes! Haltet ihr Maß, als ihr dazu die Gelegenheit in Fülle hattet? Die Ehre verachtet ihr? Habt ihr die Bescheidenheit geübt, als ihr in Ehre wart? Die Politik verachtet ihr und wißt vielleicht gar nicht, ein wie nützlich Ding sie ist“ (§ 35). Erst soll man sich im öffentlichen Leben bemühen, ehe man das einsame Leben beginnt: τὸν γὰρ πρακτικὸν τοῦ θεωρητικῷ βίον προάγωνά τινα ἀγῶνος τελειότητος καλὸν πρότερον διαθήσασθαι (§ 36). Erst mit dem 50sten Jahre werden die Leiden von der unmittelbaren praktischen Dienstleistung entbunden: τῆς ἐν τῷ πρακτικῷ βίῳ κατορθώσεως γέρας λαβόντας ἔτερον βίον, ὃς ἐπιτημὴ καὶ θεωρία μόνῃ καίτοι (§ 37). So ist Rebekkas Rat gut. Man soll für die Gegenwart dem größten Übel wie dem höchsten Ziel sich entziehen. Das größte Übel ist das Leben in Esau Weise, das Beste aber ist die „Weisheit“: ἄριστον δὲ τὸ ἀνάνημα (§ 42). So flieht denn Jakob die Bosheit, aber auch mit der vollendeten und sich selbst lehrenden Tugend vermag er nicht zu leben. Er flieht zu Laban, dem Bruder der Mutter (der Rebekka = ἐπιμυμή): εἰς τὰς τοῦ βίον λαμπρότητας ἀφίξεταί. Dem Laban bedeutet λειψός (§ 44). Er flieht nach Haran, in das Land der Sinne. Für ihn gilt jetzt das γινῶθι σαυτὸν καὶ τὰ σαυτοῦ μέγρη (§ 46). Darnach gilt es, die Eigenart des Laban zu erkennen. Dann mag er zurückkehren τὸ δ' ἄλλόν ἐστιν ἡ ἀζάνης καὶ ἀνένδοτος τοῦ μόνου θεωρητικῆς σοφῆς (§ 47). Der Vater rät ihm ebenfalls, nach Mesopotamien zu entfliehen εἰς μέσον τὸν χειμᾶρον ποταμὸν τοῦ βίον. Er wird dort ein Haus der Weisheit finden. Es ist das Haus Bethuels. Bethuel aber bedeutet: Tochter Gottes, und Tochter Gottes ist die Weisheit (§ 48–52).

Man legt sich doch immer wieder von neuem die Frage vor: Ist das alles wirklich die Meinung Philos selbst?! Ist es seine eigene Ansicht, daß das politische Leben und die Bewährtheit in den äußeren Dingen des Lebens die Vorstufe und Vorstufe des beschaulichen Lebens sei? Ist das die Meinung desselben Mannes, der sich, sowie er an den verschiedensten Stellen auf den „Politiker“ Joseph<sup>1</sup> zu sprechen kommt,

1. Vgl. die vita Josephi; quod det. pot. 1–28 (wo Joseph nur insofern günstiger behandelt wird, als er sich dem Ideal seiner Brüder nähert); Leg. alleg. III 179; de agricultura 56 ff.; de mutat. 89 ff. Bemerkenswerter Weise muß Massabieu p. 278 f., zugestehen, daß sich die scharfsten Angriffe gegen Joseph in de somniis vorfinden: I 219–225, II 8–16, und daß sich dort auch die rigoristische Askese verteidigt findet (doch sehe ich hier nur jüdisch-kyritische Polemik gegen den Luxus und Bekränzung des Lebensgenusses).



nicht genug tun kann, dieses Leben in den düstersten und schwärzesten Farben zu schildern? Jedenfalls ist es dann nicht immer Philo's Meinung gewesen. Sein eigener Lebens- und Entwicklungsgang ist, wie es scheint, tatsächlich ein andrer gewesen. Er hat nicht den Weg über das praktische zum theoretischen Leben genommen. Masseybeu (Revue de l'hist. des rel. 53, p. 267 ff.) hat eben diese Stelle zum Ausgangspunkt einer Untersuchung genommen, in der er nachzuweisen versucht, daß Philo in dem großen allegorischen Kommentar eine totale Frontänderung seiner ethisch-ästhetischen Ansichten im Verhältnis zu seinen früheren Werken, der „Auslegung des Gesetzes“ und den Quaestiones vornehme. Aber man kann sich dem Material gegenüber, das M. zum Beweise beibringt, dem Eindruck nicht ver-schließen, daß diese Stelle in de fuga et inventione, die ihn wohl hauptsächlich zu seiner These veranlaßt, in ihrer Singularität stehen bleibt. M. verweist auf die Stelle leg. alleg. II 85, wo Philo bekennt, daß er oft bei der Flucht in die Einsamkeit gar keinen Nutzen erzielt habe, daß dagegen Gottes Gnade ihn im Gewühl der Menge und im Getriebe des Tages wider Erwarten überflutet habe. Aber Philo denkt in diesem Zusammenhang nicht daran, sein spezifisch ästhetisches Ideal mit einem weltoffenen zu vertauschen. Er will nur behaupten, daß man Gottes Gnade nicht erzwingen kann. Er bleibt der weltabgekehrte, kontemplative Mystiker, der auch die Flucht in die Einsamkeit durchaus nicht verworfen und bei Seite stellen will. Man möchte fast sagen, daß seine ästhetische Stimmung, die sich auch im Getriebe der Welt behauptet, hier noch an Sicherheit gewonnen hat. Die Polemik gegen die kynische äußerliche Ascese findet sich auch in dem interessanten Abschnitt quod. det. pot. 18. 19. Hier liegt eine gewisse Parallele zu de fuga 33f. (f. o.) vor. Aber diese Polemik richtet sich eben nur gegen die äußerlichkeiten des Kynismus<sup>1</sup>, sie deckt die prinzipiellen Ausführungen jener ganz andern Bewertung des praktischen politischen Lebens bei weitem nicht. Im übrigen findet sich dieselbe auf das Notwendige). — M. hält sich, indem er de somniis eine Mittelstellung zwischen den älteren und den jüngeren Werken Philos zuweist. Aber diese These hat M. eben nicht bewiesen.

1. ἐὰν οὖν τινα θέσῃ οὐτα καὶ ποτὰ μὴ ἐν καιρῷ προσηύμενον ἢ λουτὰ καὶ ἀλείμματα παρατινόμενον ἢ τῶν περὶ σώμα ἀεπαρμάτων ἀμειδίοντα ἢ χαρην- νίας καὶ δυσανίας χροόμενον, εἰτ' ἐκ τούτων ἐπιμορφαζόντα ἐνχαρίται, οἷον λαβὼν τῆς περὶ αὐτὸν πλάνης τὴν ἀληθῆ τῆς ἐγκρατείας ὁδὸν δείξον. — Man müßte übrigens eventuell den großen Ersturs quod det. pot. 6–28 (Auslegung zu Gen. 37 13–17) auf seine Herkunft untersuchen.

Polemik auch schon in den Quaestiones, die nach Masseybeu noch ganz und gar das alte rigoristisch ästhetische Ideal widerspiegeln sollen. Hier ist in Gen. IV 15 von der vituperabilis apathia, in Exod. I 16 von der cruda poenitentia unter bestimmter Beziehung auf den kynischen Rigorismus die Rede. Die Absonderlichkeiten der kynischen Bußprediger hat der kontemplative Philosoph immer abgelehnt. M. verweist vor allem auf den Abschnitt de gigant. 28–40. Hier sagt aber Philo doch ausdrücklich (§ 33): ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὑπερβολικὸς οὐ προσελεύσεται ποτε ἐκὼν ταῖς φάλας καὶ συγγενέσι σώματος ἡδοναῖς, ἀλλ' οὐκ ὅταν δὲ τὴν πρὸς αὐτὰς ἀεὶ μελετήσῃ. — Wenn er dann hinzusetzt ἐνα γὰρ προσετέον . . . τὰ δὲ περὶ τὰ σκροασιώτεον, wenn er τὴν ἀρετῆς φάλαγν ἀλλ' ὁδεῖαν empfiehlt (§ 34f.), so bedeutet das doch nichts weiter, als daß hier nach stoischer Weise (wenn auch die Stoa dies Notwendige eben nicht zu den ἡδοναῖς rechnet) die Notwendigkeit der alltäglichen Lebensbedürfnisse behauptet und ein Übermaß von Rigorismus abgelehnt wird. Aber das alles ist doch von jener positiven Wertung der vita activa als einer Vorstufe der Vollendung weit entfernt! M. muß selbst zugestehen, daß Philo hier Ehe, Kinder, Erwerb, und damit verbundene Not der Armut und Beschäftigung mit dem alltäglichen Leben als Hindernisse des Aufstiegs der Weisheit ansieht, wenn er freilich auch als das größte Hindernis die σάοξ im allgemeinen betrachtet. Und wenn Philo wieder und wieder das Leben des Asketen und des προκόπτων von dem des τέλειος<sup>1</sup> unterscheidet und diesen minder Vollkommenen in Bezug auf das Leben in der Welt Konzessionen macht, so sind das eben Konzessionen an die Unvollkommenheit, aber von jener harmonischen Vorstellung eines geregelten Fortschrittes über die vita activa zur contemplativa findet sich an allen diesen Stellen keine Spur. Wenn er an zwei Stellen<sup>2</sup> bei einer Besprechung der Untat des Onan diesen auf Grund von Gen. 38 (ἀνδρὸς ὅτι οὐκ ἀντὶ ὧ ἔσται τὸ σπέρμα) als das Urbild eines Egoisten hinstellt, der sich um Eltern, Kinder, Vaterland, Gesetze, Sitten nicht kümmert, so denkt Philo nicht an einen Gegensatz und eine Polemik gegen das „mönchisch“ beschauliche Leben. Was hier vorgetragen wird, ist ein Gemeinplatz profaner Ethik. Philo redet hier gleichsam egotistisch, und dafür, daß er hier traditionelle Gezele weitergibt, an der er mit seinem Eigensinn nicht beteiligt ist, zeugt auch die an einigen Punkten

1. Hauptstelle leg. alleg. III 114–159 (ἐνὶ τῷ στήθει καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύει) f. o. S. 62f.

2. q. deus s. immutab. 16–19; de post. Ca. 180–182.





wörtliche Wiederholung dieser Erklärung in zwei Büchern seines Kommentars. — Andere Stellen, die M. noch zu Gunsten seiner These anführt, betreffen wieder nur kleine Differenzen und Verschiebungen an einzelnen Punkten<sup>1</sup>, und so muß es dabei sein Bewenden haben, daß die Ausführungen in de fuga in dem Gedankengefüge Philos eine Singularität und eine Abnormität repräsentieren<sup>2</sup>. Erst indem M. alle die einzelnen Parallelen in den Zusammenhang jener allgemeinen Ausführungen von de fuga einstellte, gelang es ihm, seine These von einer total veränderten ethischen Frontstellung Philos im allegorischen Kommentar plausibel zu machen.

So werden wir bei der These stehen bleiben müssen, daß in diesem Abschnitt von de fuga ein Fremdkörper innerhalb der philonischen Darlegungen vorliegt. Nach allem, was wir bereits bewiesen haben, wird man sich der Vermutung nicht entziehen können, daß Philo hier eine übernommene exegetische Ausführung weitergibt, die seiner Grundanschauung nicht entspricht. Er konnte das tun, weil ja letztlich auch hier an dem Endziel und Ideal der *vita contemplativa* festgehalten wird<sup>3</sup> und er das ganze gleichsam als egoistische Weisheit betrachtete. Für diese Vermutung läßt sich auch noch darauf hinweisen, daß bei Philo fast niemals Laban, seine Familie und sein Milieu<sup>4</sup> so günstig und freundlich behandelt sind, wie gerade in diesem Stück. Er ist sich des Widerspruches auch bewußt gewesen; zweimal betont er (§ 44. 49), daß Laban als Bruder Rebekkas nicht als *Σύζωος* (d. h. als *μετέζωος*, das Symbol hochmütiger Weltlichkeit) eingeführt

1. Dahin rechne ich, was er über leg. alleg. II 29 und III 118 ausführt (p. 273); leg. alleg. II 17 will im Licht der obigen Ausführungen über de gigant. 29 ff. verstanden werden. — Die wertwürbigen Ausführungen de migrat. Abr. 86 ff. (vgl. dazu de ebrietate 85 ff. f. o. S. 89), daß man weise nicht nur sein, sondern auch scheinen müsse, sind sicherlich eigenstes Gut des Philo. Sie bedürften einer besonders Untersuchung. Über de ebr. 214–216 ist bereits oben gehandelt (vgl. M. 277).

2. Am nächsten könnte man noch auf eine Parallele wie de ebrietate 53–58 (vgl. 56 *οὐ οὐδὲν ἀνὰ τὴν φανερῶν ἀγαθῶν ἐξαρτήσας*) hinweisen. Aber diese Stelle ist bereits oben der Quelle Philos zugewiesen.

3. Vielleicht hat er auch erst selbst die stärkere Betonung jenes Gesichtspunktes eingebracht.

4. Anders verhält es sich mit der Allegorisierung der Erzählung der Sendung Eliezers zum Hause Itahors-Bethuels, in den Quaestiones in Genes. IV 97. 117. Hier finden sich die günstigen Namensdeutungen von Bethuel und Laban (f. o.) wieder. Aber hier handelt es sich nicht um das Verhältnis Jakobs zu Laban.

wird. Wo er sonst von dem Verhältnis Labans und Jakobs erzählt, wird der erstere jedesmal in vollständig feindlichem Sinn behandelt. So werden wir das Eigentum an diesem Abschnitt dem Philo absprechen dürfen. Dagegen ist der folgende große Abschnitt über das Abstreicht der Levitenstädte nach Exod. 21<sup>12–14</sup> (§ 53–118) spezifisch philonisch. In dessen Mittelpunkt steht ja die Deutung der sechs Levitenstädte auf die hypostatischen Gottes, ein locus classicus für die hypostatentheologie des Philo, und auch im übrigen kann sich jeder, der von speziellen philonischen Gedankengängen eine Vorstellung bekommen hat, leicht überzeugen, wie diese uns hier auf Schritt und Tritt begegnen.

Es kommt eins hinzu. Der gesamte Gedankengang will sich in die am Anfang gegebene Disposition des Ganzen nicht recht fügen. Die Flucht in die Levitenstädte kann weder als Flucht *δὲ εἰδῶ* noch *διὰ μῦθος* noch auch *διὰ φόβου* (S. 128) bezeichnet werden. Es handelt sich hier eigentlich gar nicht mehr um Flucht im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern um die Zuströmung des Sünders (in Unwissenheit) zu den gnädigen Kräften Gottes. So erhält man den Eindruck, daß Philo diesen Abschnitt eigenster Herkunft in eine schon vorhandene (an Gen. 16<sup>6</sup> sich anlehnende?) genau disponente Abhandlung *περὶ γυνῆς* hineingestellt hat. Darauf, daß solche allgemeine Ausführungen ihm bereits vorlagen, deutet auch der Umstand, daß Philo leg. alleg. III 12–27 einen großen Exkurs über ein ganz ähnliches Thema bringt (hier mit einer etwas andern Wendung: Unterschied von *φεύγειν* und *ἀποδιδόσκειν*) und daß uns auch hier eine ausführliche Behandlung der Jakob-Laban-Episode begegnet.

Darauf geht Philo zu seinem zweiten Thema über: *περὶ ἐχέσεως*: § 119–176. Auch hier wird er eine ältere Grundlage, in der ein solches spezifisches Thema behandelt ward, benutzt haben. Die Disposition, die § 120 gegeben wird, erinnert in ihrer schematischen Art sehr an diejenige in de ebrietate, die uns zur Aufdeckung des Verfassers des Philo so gute Dienste leistete. Es gibt 1) solche, welche weder suchen noch finden, 2) *τοὺς δὲ ἐν ἐξαίρῳ κατορθοῦντας*, 3) solche, die suchen und nicht finden, 4) solche, die finden und nicht suchen. Sehen wir uns die Disposition allein an, so scheint hier derjenige, die sowohl suchen als auch finden, das höchste Lob spendet zu werden. Ausdrücklich werden sie als *ἐν ἐξαίρῳ κατορθοῦντας* bezeichnet. Dann würden die unter Nr. 3 u. 4 also einer ungünstigeren Beurteilung unterliegen. Das entspricht nun wieder nicht der folgenden Ausführungen. Denn wenn auch unter Nr. 2 der Disposition das ausgeführt



wird, was wir erwarteten: das Lob derer, die suchen und finden, so wird diese Ausführung weit überboten durch den Hymnus derer, die nicht suchen und durch göttliche Gnade finden § 166–176. Und daß die hier gegebenen Ausführungen echt philonisch sind, dürfte auf den ersten Blick klar sein. Sollte auch hier eine ähnliche Verfeinerung des Gedankenganges wie in de ebrietate stattgefunden haben, wo der Lobpreis der φιλοπράτους den der beiden Eltern gehörigen Kinder in der philonischen Bearbeitung weit überholte? – Auch sonst zeigen sich Spuren einer älteren Grundlage. Ich rechne dahin die außerordentlich günstige Behandlung der Gestalt des Joseph (§ 126–131); auch die Ausführungen über das Abrahamsopfer Gen. 22<sup>7</sup>. s. 13 haben, abgesehen von der Deutung des Widers auf den λόγος ἡσυχάζων (§ 135), einen ungewöhnlichen Klang; endlich erscheint bei der Deutung des Manna (§ 137–139) der Logosbegriff noch merkwürdig unpersonlich (ἐν ἡμα θεοῦ καὶ λόγος θεῶς, ἀιδέως σοφία). – Aber jedenfalls hat Philo den ganzen Abschnitt sich so angeeignet und umgestaltet, daß es schwer wird, die ältere Grundlage mit Sicherheit zu erkennen. Auch was er 3. B. unter Nr. 3 § 149–156 über die Epizöde Juda-Üthamar ausführt, ist sicher eigenes Gut.

Wenn wir dann endlich sehen, daß Philo den wenigen Worten Gen. 16<sup>6</sup>. 7a eine Abhandlung von 176 §§ widmet und dann die folgenden Verse 16<sup>7</sup>–12 in normaler Weise in dem Abschnitt § 177–213 eregeisiert, so drängt sich hier wieder die schon bei den Büchern de somniis ausgesprochene Vermutung auf. Philo fand einen „Logos“ περὶ φωνῆς καὶ εὐχέσεως bereits vor<sup>1</sup> und hat das ganze Stück, natürlich in starker Umarbeitung, seinem Genesiskommentar einverleibt, indem er die Erklärung der Genesistelle dabei über den ursprünglichen Umfang erweiterte!

### Kapitel VIII.

## Die Jugendchriften Philos.

Von hier aus gesehen erhalten auch die viel umstrittenen, rein philosophischen Jugendchriften Philos neues Licht. Es handelt sich hier

1. Vgl. auch die Einleitung § 2: εἰρηκότες ἐν τῷ ποταμῷ περὶ τῶν ποταμειμάτων καὶ περὶ κακώσεως (Zusammenfassung des Inhaltes von de congressu eruditionis gratia), ἐξῆς τὸν περὶ φωνῆων ἀναγινώσκον τόπον. Damit rückt die Komposition dieses Traktats auf die gleiche Linie, wie diejenige von de congressu.

namentlich um die Schriften περὶ ἀφθαρσίας κόσμου und die beiden im armenischen erhaltenen Bücher de providentia, auch um quod omnis probus liber.

Die Unechtheit von περὶ ἀφθαρσίας κόσμου ist von Schürer noch in der letzten Auflage seines großen Wertes (III<sup>4</sup> 692) gegenüber der entgegengesetzten Behauptung von Cumont<sup>1</sup> und auch Wendland<sup>2</sup> u. a. aufrecht erhalten. Schürer formuliert seinen Widerspruch folgendermaßen: „Die Echtheit ließe sich nur dann verteidigen, wenn das, was in dem vorliegenden Text über die Ewigkeit der Welt ausgeführt wird, nur Referat wäre, worauf in dem nicht-erhaltenen Teile die Vertretung des entgegengesetzten Standpunktes folgen sollte. So haben es manche aufgefaßt. Aber schon Bernays hat diese Behauptung mit Recht abgelehnt. Die Exzerpte aus den Schriften anderer sind durch Zwischenbemerkungen verbunden, in welchen der Autor selbst die Anschauung von der ἀφθαρσία τοῦ κόσμου vertritt“.

Das ist vollkommen richtig. Auch die noch übrig bleibende Annahme, daß Philo seine Anschauung im Laufe der Zeit so gründlich geändert hätte, daß er später konsequent die Ansicht, die er hier so nachdrücklich verteidigt, abgelehnt hätte, ist einigermassen prekä. Andererseits hat namentlich Cumont (wie auch Wendland) mit Nachdruck auf den mit den anerkannt echt philonischen Schriften verwandten Sprachgebrauch von de aeternitate hingewiesen.

Sollte die Schwierigkeit sich nicht lösen lassen, wenn wir annehmen dürften, wir hätten hier eine Schlußschrift des Philo vor uns; Aufzeichnungen eines Lehrvortrages, den er bei einem hellenistischen Lehrer gehört und den er dann etwa in vorliegender Schrift sauber ausgearbeitet hätte? Von hier aus würde der viel umstrittene Schlußsatz der Schrift sich am besten verstehen lassen: ἃ μὲν οὖν περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παρελήφαμεν, εἴρηται κατὰ δύναμιν τὰς δὲ πρὸς ἑκατον ἐναντιώσεις ἐν τοῖς ἔπειτα δηλωτέον. Schürer hat Recht, wenn er urteilt, dieser Schlußsatz wolle nicht sagen, „daß das bisherige Referat sei und nun die entgegengesetzte eigene Ansicht des Autors folgen sollte“ – denn die Schrift ist kein bloßes Referat, sondern hat eine ganz bestimmte Tendenz. Er hat aber darin nicht Recht, wenn er den Satz besagen läßt, „der Autor wolle jetzt noch auf die Einwendungen gegen seine bisher vorgetragene Ansicht eingehen“. Denn die Auseinandersetzung mit den Einwänden ist bereits nach allen Richtungen gesehen.

1. Philonis de aeternitate mundi 1891.

2. Berliner Philol. Wochenchr. 1891 Nr. 33.





Nein, was Philo meint, sagt er uns in aller Deutlichkeit: „Was wir über die Unvergänglichkeit der Welt – als Schlußüberlieferung – übernommen haben, das ist nach Kräften auseinandergelegt“. Damit aber gibt er sich nun nicht mehr zufrieden: „Was sich aber auf das Einzelne erwidern läßt, soll im Folgenden gezeigt werden“.

Wir dürfen vielleicht annehmen, daß Philo mit dieser Formel die vorliegende Arbeit, deren nach seiner Meinung vortreffliches Material er doch nicht unterdrücken wollte, unter seine Werke aufnahm, mit der Versicherung, daß er die Schrift widerlegen wolle. Das ist zwar ein eigentümliches Verfahren, aber dem Philo ist es zuzutrauen.

So hat uns Philo in *περὶ ἀρθρασις* einen hellenischen Lehrvortrag in allen Einzelheiten aufbewahrt. Auch die erbauliche Einleitung, in welcher Gott um Erleuchtung bei diesem schwierigen Thema angerufen wird – reinen Geistes schenke Gott das Wissen um himmlische Dinge durch Träume und Orakel, Zeichen und Wunder, aber wer voller Unverstand sei, müsse sich begnügen, im Wahrscheinlichen ein Abbild der Wahrheit zu finden – auch diese präzise Einleitung paßt vorzüglich an den Anfang eines Lehrvortrags<sup>1</sup>.

Vor allem begreifen sich von hier aus die merkwürdigen Wendungen in c. 9. Daß Philo einmal die Gestirne als die sichtbaren himmlischen Götter bezeichnet und von dem Himmel als deren höchstiger Wohnung redet, das kommt auch in seinen späteren Schriften vor (de opificio 27). Das ist eben bei ihm eine herübergenommene, beibehaltene Redewendung, bei der er sich nicht so viel denkt. Aber etwas anderes ist es denn doch, wenn hier mit Entrüstung der Gedanke der Unvergänglichkeit der Welt abgelehnt wird, weil man dann auch die Götter als vergänglich erkläre. Das sei daselbe, ja viel schlimmer, als wolle man die Menschen für unsterblich halten. Denn durch die Gnade der Götter könnten letztere Unsterblichkeit erlangen, die Götter aber niemals die Unsterblichkeit verlieren. *καὶ μὴν οἱ γε τὰς ἐκτετατώσεις καὶ τὰς παλινγενεσίας εἰσπνοῦμενοι τοῦ κόσμου νομίζουσι καὶ ὁμολογοῦσι τοὺς ἀτέρας θεοὺς εἶναι, οὓς τῷ λόγῳ διαφείδουσιν ὅτι ἐρηθίζουσιν*. Mit Entrüstung und Spott wird endlich die Auffassung abgelehnt, daß die Sterne nur *μέδοι δαίμωνες*<sup>2</sup> seien,

1. Vgl. das unten (II. Buch, Kap. 4) über den Anfang von Clemens Alex. „achten Buch“ der Stromata Beizubringende.

2. Die Meinung wird auch in dem dogographischen Pajuss de somn. I 22, aber hier in einem ganz ruhigen, referierenden Ton erwähnt.

dann aber müsse man sie als *θείας ἢ δαμονίας φύσεις* für unsterblich halten.

Derartiges finden wir, wenn wir von den übrigen in diesem Zusammenhang zu besprechenden „Jugendchriften“ Philo absehen, bei ihm niemals wieder. Hier sind wir tatsächlich im hellenischen Hörsaal. Auch die Wendung: *μαρτοὺς δὲ χρόνους πρότερον* (als Plato) *ὁ τῶν Ἰουδαίων νομοθέτης Μωυσῆς γενητὴν καὶ ἀρθρατον ἐρη τὸν κόσμον ἐν λογῇ βίβλοις* (c. 5), gehört hierher, auch wenn sie philonisch ist: siert sein sollte. Doch darüber soll erst weiter unten im Zusammenhang gehandelt werden.

Ein ähnliches Problem bieten die beiden Bücher de providentia, die uns, abgesehen von den großen Fragmenten aus dem 2. Buch bei Eusebius Praep. Evang. VII 21. VIII 14, nur in armenischer Übersetzung erhalten sind. Die philonische Herkunft der beiden Bücher hat Wendland<sup>1</sup> durch eine Fülle von Beobachtungen am Inhalt, Stil und Sprachgebrauch siegreich erwiesen. Aber damit sind freilich noch nicht alle Probleme erledigt.

Zunächst macht das Verhältnis des ersten zum zweiten Buch einige Schwierigkeit. Das „zweite“ Buch ist uns in Dialogform erhalten, das „erste“ nicht. Wendland (S. 38) nimmt an, daß der armenische Übersetzer, resp. sein Vorgänger, dem ersten Buch die Dialogform geraubt habe. Als Beweis dafür ließe sich anführen, daß der Anfang des zweiten Buches bereits auf ein gehaltenes Gespräch zwischen Philo und Alexander zurückführe und daß dieses Gespräch eben im „ersten“ Buch umgestaltet vorliege. Ferner beginnt auch das erste Buch, wie es scheint, in der Form des Dialogs, wenigstens sind die kurzen Syllogismen am Anfang dialogisch ausgestaltet. Auch meint W. in den Anreden § 17. 68. 90. 91 Spuren des ursprünglichen Dialogs zu entdecken.

Immerhin ließe sich die Frage erheben, wie es denn komme, daß der Exzerptor-Übersetzer die Dialogform des ersten Buches vernichtet, die des zweiten erhalten habe. Wollte er kürzen, so konnte er das ja tun, ohne die Dialogform zu zerstören.

Auch scheint schon in der ursprünglichen Anlage des Werkes der oben erwähnte Stilwechsel vorhanden gewesen zu sein. Im Proömium scheint Philo von einem doppelten Gang der Beweisführung zu sprechen: *Neque enim per rixosam disputationem, dicebam intra me, loqui decet, sed per evidentiam a contemplatione rerum*

1. Philos Schrift über die Dorsichung 1892.



visibilibus petitam, perficere demonstrationem contendam. Hier scheint Philo von Anfang an zwischen rixosa disputatio (Dialog) und einfacher demonstratio zu unterscheiden. Letztere will er bevorzugen. Aber er hält es für nicht tunlich, fährt er fort, sogleich mit dieser Art der Beweisführung zu beginnen: Posthabita nunc itaque harum rerum inspectione (nämlich die evidentia a contemplatione rerum visibilibus petita s. o.) argumentis a ratione petitis rem in primis persuadere conemur. Argumenta itaque huiusmodi sunt. Und nun folgen in Dialogform kurze Syllogismen, aus denen die Tatsächlichkeit der Vorsetzung hervorgehen soll.

Dann aber geht Philo deutlich mit c. 5 zur andern Art der Beweisführung über: iuvat non demonstratio ex voluminibus desumpta, sed comprehensio, quae per sensibilia comparatur. quorum nos debemus praeiudicia curare non verbis tantum contentiosis, (Dialogform!) verum etiam per manifestationem visus ignorantiam ad captum veritatis fide dignae conducere.

Wenn dann im Folgenden hier und da eine Anrede in zweiter Person erfolgt, so beweist das nichts für ursprüngliche Dialogform. Es kann hier ebenfögt der Lehrer seinen Schüler, der Vortragende den Hörer ansprechen. Ja, erstere Annahme wird durch § 17 geradezu ausgeschlossen. Hier heißt es: neque multum laboris superest, si constanter tu ipse personam iudicis assumas. So redet man doch eigentlich nicht den Mitunterredner eines Dialogs an, sondern nur den verständigen Hörer, der ermahnt wird, die Rolle eines verständigen Richters in dauernder Aufmerksamkeit zu übernehmen.

Es scheint also an der Form des „ersten“ Buches de providentia, soweit diese von Philo stammt, nachträglich nichts geändert zu sein. Wie aber kommen dann die beiden Bücher de providentia zu der ganz verschiedenen formellen Anlage?

Ein Blick in den Schluß des zweiten Buches (II 113 ff.) hilft uns das Rätsel lösen. Allerdings ist der Text, namentlich in den letzten Sätzen, schwer verständlich; aber die Hauptsache ergibt sich doch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit. Alexander, der Mitunterredner Philos, erklärt sich zum Schluß für vollständig überwunden: pro honore itaque, ut dixit olim Pindarus, silentium laetabundus suscipiam. Demgegenüber erklärt Philo, er wolle nicht aufhören, den Vortrag über die Vorsetzung fortzusetzen, nachdem er bisher seine gegenteilige Anschauung nur in der Polemik dargelegt habe. Dementsprechend antwortet Alexander: ergo tempus est opportunitum mihi auscultandi

et tibi dicendi. Damit ist die Sache ganz klar. Auch Wendland (S. 82) urteilt: „die Schrift schließt damit, daß Alexander sich durch die Gründe Philos für widerlegt erklärt und daß Philo ihn zu einer weiteren nicht nur polemischen Erörterung desselben Themas einläßt“.

Dann aber deutet aller Wahrscheinlichkeit nach der Schluß des zweiten Buches auf eine Fortsetzung hin, die in dem jetzigen ersten Buch tatsächlich vorliegt.

Dagegen kann man nicht einwenden, daß ja de providentia II am Anfang auf ein schon begonnenes Gespräch Philos mit Alexander zurückweise. Diese Einleitung braucht ebenföwenig ein „erstes“ wirkliches Gespräch voraussetzen, als die Einleitung des Dialogs de animalibus. Andererseits wird man in ihr vielleicht den Grund zu erblicken haben, weshalb in der Überlieferung später die beiden Bücher de providentia umgestellt wurden.

Aber was war die Veranlassung, daß Philo selbst in den beiden Büchern de providentia die äußere Form so total änderte und wie verhalten sich die beiden Abhandlungen de providentia zu einander? Es liegt doch auf der Hand, daß beide durchaus keine innere Einheit bilden. Keins von beiden, wie man nun auch die Reihenfolge annehmen möchte, läßt sich als die Fortsetzung des andern betrachten. Von einer fortlaufenden Erörterung des Themas kann gar keine Rede sein. Vielmehr liegen in den Ausführungen umfangreiche Dubletten vor, die später noch behandelt werden sollen. Andererseits liegen die Gedanken hüben und drüben zum Teil auf einem ganz andern Niveau, wie ebenfalls im Verlauf der Untersuchung noch deutlich gemacht werden soll. Ja, was in den beiden Büchern an Ausführungen gegeben wird, ist überhaupt keine Konzeption aus einem Guß; was wir hier haben, ist weitergeschlepptes Schulgut von verschiedener Herkunft, für dessen größten Teil Philo nur als Traditor in Betracht kommt.

Der Stilwechsel zwischen den beiden Büchern wird sich deshalb am besten aus der Annahme erklären, daß Philo sich dabei ganz äußerlich an seine Quellen anlehnt, und daß er zunächst einen Dialog de providentia ausgeplündert hat und darauf eine oder zwei ihm vorliegende Schul-Abhandlungen über dasselbe Thema.

1. Ja, wenn Philo die Fortsetzung (II 114) mit den nicht ganz deutlichen Worten charakterisiert: quod autem superest, separatim apparatus erit quaestionis certaque fides, so könnten wir vielleicht den apparatus quaestionis in de providentia 12–4 finden und die certa fides (ἐναργής πίστις? bestimmte Beweisführung?) in den übrigen Teilen des Buches.





Ich beginne, um die Arbeitsmethode im einzelnen nachzuweisen, mit einer Analyse der jetzt als erstes Buch vorliegenden Abhandlung.

Als das Kernstück dieser Abhandlung muß unzweifelhaft der Abschnitt I 37–69 gelten. Die Gründe, welche die Gegner der *πονοία* gegen diese anführen, werden § 37 vorangestellt, um dann der Reihenfolge nach widerlegt zu werden. Die Gegengründe sind folgende: I. Die Blitze treffen ohne Zweck Baum und Stein<sup>1</sup>. II. Die Regengüsse erfolgen bald mangelhaft, bald plötzlich im vernichtenden Übermaß; Hagelschlag zerstört die keimenden Saaten. III. Unglücksfälle (Krieg, Pestilenz, Hungersnot) brechen wahllos über Gute und Schlechte herein. IV. Die Guten werden von Armut bedrückt, die Schlechten leben in Glück und Übersfluß. Der Reihe nach werden die gegnerischen Gründe widerlegt und zwar I. in §§ 38–55; II. in 56–58; III. in 59–64; IV. in 65–69.

Was in diesen Abschnitten nun vorgetragen wird, ist reinste und hochgeschliffenste stoische Lebensweisheit. Wendland urteilt über diesen Abschnitt (zu dem aber § 70–76 nicht gehören): „Die Grundsätze stoischer Moral, durch die Philo das uralte Problem vom Leiden der Gerechten zu lösen versucht, sind wohl nur von Epiktet mit gleicher Wärme und Innigkeit der Überzeugung verkündet worden. Wäre uns dieser Abschnitt im Original erhalten, so wäre er . . . . . zu dem Schönsten zu zählen, was Philo geschrieben hat“ (S. 23).

Das Werturteil ist durchaus berechtigt, nur daß die Frage erhoben werden muß, ob Philo den Abschnitt wirklich geschrieben hat.

Zunächst stellt er sich, so wie er vorliegt, als nicht einheitlich heraus. Das zeigt sich vor allem in der Behandlung des ersten Themas. Dieses wird zuerst in einem Zuge § 38–44 behandelt. Die Frage, die gestellt ist, lautet, wie es sich erkläre, daß die Blitze leblose Gegenstände treffen, wenn sie von der Dorselung ausgehen. Dagegen wird geantwortet, die Dorselung wolle dadurch den Menschen ihre Macht ins Gedächtnis zurückerufen. Und überhaupt deuteten schon derartige (willkürliche) Bewegungen in der Natur auf persönliche Dorselung

I. Dieser Einwand steht in dem Überblick § 37 und muß aus der folgenden Ausführung ergänzt werden (Wendland S. 12). Aber daraus geht nicht hervor, daß in diesem Abschnitt ursprünglich wirklich ein Disputationsgegner des Philo (Alexander) gesprochen hätte, und die Disputation verfürzt wäre. Vielmehr wird der von Philo benutzte Zusammenhang schon eine Anlage gehabt haben, wie z. B. die Partie in *περί ἀρπαγίας νόστων* § 23 ff. Philo hat dann die eine Seite der Darstellung verfürzt.

selung und einen Bewegter des Alls (§ 38–44). Aber dann schweift der Gedanke weit ab. Es wird nun ganz allgemein über die Art geredet, wie die Dorselung durch allerlei Schläge und Drohungen, durch Hagel, Blitzschläge, Heuschreckenschwärme erzieherisch auf die Menschen einwirke. Sie bestrafe die Bösen und belohne neidlos die Guten. Und wenn die Empfänger ihrer Gaben ja doch Dorselung besitzen, wie wolle man dann der Macht, die die Gaben ausstellt, diese absprechen! Epiktur selbst könne doch die Dorselung nicht leugnen, wenn seine Schriften mit *πονοία* abgefaßt seien. Wenn es keine allgemeine Dorselung gäbe, so gäbe es auch keine der einzelnen menschlichen Seele. Das aber ergäbe die gefährlichsten moralischen Konsequenzen, man würde dem Richter die Fähigkeit zu richten, dem Herrscher die zu herrschen absprechen müssen usw. (§ 45–52).

Das alles gehört gar nicht mehr zum Thema. Aber mit dem letzten Satz von § 52 wird dieses genau an dem Punkt, wo Philo den Faden hatte fallen lassen, wieder aufgenommen. Wie will man die Dorselung tadeln, wenn sie (bald) gegen Bäume und Steine und (bald) gegen Gottlose Blitze schleudert. Man sollte ihr vielmehr danken, daß sie sparsam mit ihren Strafgerichten ist. Wie der Mensch aus dem Stein das Feuer hervorlockt, so kann sich die Dorselung des in den Elementen überall enthaltenen Feuers bedienen und ihre Blitze gegen die Gottlosen schleudern, ohne im allgemeinen die Gerechten zu bedrohen.

So heben sich aus der ersten Partie die §§ 45–52 (mit Ausnahme des letzten Satzes) glatt heraus. In derselben Weise aber ist der Abschnitt IV (über die Armut der Guten und das Glück der Bösen) durch die §§ 67–68 unterbrochen. Hier fällt vor allem die Differenz der Höherlage in der Argumentation in die Augen. Die allgemeine Ausführung geht nämlich in echt stoischer Weise dahin, daß äußere Güter schließlich zu den gleichgültigen Dingen des Lebens gerechnet werden, daß der Gerechte kein Leiden kennt, wenn nur sein Geist im Besitz der vollen Tugend bleibt. Wäre er denn gut, wenn er nicht die unverdiente Armut als Reichtum freudig auf sich nähme und die Dorselung auch in Krankheiten preisen würde? In dieser Ausführung schließen sich die §§ 65–66. 69 lückenlos zusammen. Aber dazwischen stört der Gedankengang § 67–68: Man soll glauben, daß die Dorselung lohnt und straft, wie der Vater das Kind, der Lehrer den Schüler erzieht. Und dann folgt wieder die uns aus den §§ 45–52 bekannte Argumentation: wenn man dem Universum die Dorselung abspreche,



so spreche man sie auch allen Teilen der Welt ab. Hier arbeitet, wie es scheint, dieselbe Hand, wie in dem oben ausgeschiedenen Abschnitt.

Und diese Beobachtungen sind um so stringenter, als sie sich an einem Abschnitt machen lassen, der als Ganzes tadellos disponiert und innerlich aus einem Guß ist, wenn wir eben die genannten Stüde (§ 45–52. 67–68) auscheiden!

Dieses so herausgeschälte Stück hat nun in den §§ 25–36 und 70–76 eine Umrahmung bekommen. Der Abschnitt § 25–33 ist von dem einen Gedanken beherrscht, der uns bereits in den beiden nachgewiesenen Interpolationen begegnete. Die Tatsache, daß einzelne Teile des Alls Vorlesung besitzen, macht den Schluß notwendig, daß das Ganze *πρόνοια* habe. Für sie zeugt auch das von Harmonie und Ordnung beherrschte, von der Sympathie aller seiner Teile getragene Weltganze, die in dem regelmäßigen Ertrag der Feldfrüchte, dem Lauf der Gestirne, der Verteilung der Berge und des Meeres zum Ausdruck komme. Es folgt in § 35–36 (§ 34 wird mit Recht von Wendland S. 116 als christliche Bearbeitung ausgeschieden) ein kurzer Hinweis darauf, daß das Walten der Vorlesung sich auch in der richterlichen Tätigkeit zeige, mit der Gott bei allgemeinem Sittenverderbnis die Welt zu ihrem ursprünglichen chaotischen Zustand zurückführen lasse.

Unmittelbar an den Gedankengang von § 33 (die allgemeine Ordnung in der Natur) knüpft dann, teilweise unter Herübernahme derselben Worte, das Schlußstück § 70–76 an. Wenn so der ganze Kosmos die Vorlesung bezeugt, so ist der Mensch undankbar, wenn er sie leugnet. Es folgen die bekannten stoischen Gemeinplätze des physiko-theologischen Beweises für das Dasein der Vorlesung. Nur § 73 klingt ein moralischer Gedanke hinein, der etwas individuellere Färbung hat: der Schlechte soll, wenn er von der Vorlesung bestraft wird, an das Unrecht denken, das er Andern zugefügt hat und der Vorlesung das Recht nicht bestreiten, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Auf wie anderer Höhenlage bewegte sich demgegenüber die Argumentation § 65. 66. 69 (i. o. vgl. auch § 61 ff.)!

Wir beobachten endlich, daß auch die Splogismen § 2–4 durch den Schluß vom Teil auf das Ganze das Dasein der Vorlesung zu beweisen suchen. — Und so sehen wir, daß sich die ganze Argumentation Philos um ein sicher im Großen und Ganzen kompakt erhaltenes Kernstück (§ 37–69 abgesehen von den Interpolationen) abgelagert hat, wobei dann nicht ausgeschloffen ist, daß Philo auch für die Ausführung

des immer wiederholten Schlußes vom Teil auf das Ganze schon geprägtes Gut der Tradition einfach herübergenommen hat.

Damit hat dann Philo einen zweiten Abschnitt § 77–92 verbunden, eine ausführliche Polemik gegen die Lehre von der Heimarmene und die Genethialogie. Über Herkunft und Charakter dieses Stückes hat Wendland ausführlich und erschöpfend gehandelt, so daß kaum noch viel hinzuzufügen sein dürfte. Schwerlich hat diese Abhandlung in ursprünglicher Verbindung mit der rein stoischen Quelle § 37–69 gestanden, denn sie ist ursprünglich antistoiisch orientiert. Es wäre ja allerdings nicht ausgeschlossen, daß irgend ein eklektischer Vorgänger Philos bereits die beiden Quellen von ursprünglich verschiedener Provenienz verbunden hätte, doch brauchen wir diese Annahme nicht.

Jedenfalls aber hat Philo diese Stüde so mechanisch herübergenommen, daß er sich nicht einmal die Mühe nahm, sie in dialogische Form umzugießen, als er sie als ein zweites Buch de providentia neben das erste stellte. Und ebensowenig hat er in den wenigen Kapiteln am Anfang des ersten Buches an der dialogischen Form der Splogismen etwas geändert.

Es bleibt noch ein Stück zu besprechen, nämlich der Abschnitt § 6–23 über die Schaffung der Welt. Er steht mit dem Ganzen nur in einem sehr losen Zusammenhang. Ausdrücklich und unter scharfer Polemik wird hier die in *πρόι ἀρδιαότας νόμον* behauptete Ewigkeit der Welt abgelehnt und deren zeitliche Schöpfung behauptet. Eigentlich haben ja die Themata Ewigkeit oder zeitlicher Anfang der Welt und providentia kaum etwas miteinander zu tun. Denn auch die Annahme der Weltewigkeit schließt (da sie mit der Hypothese einer ewigen Schöpfung resp. Erhaltung der Welt durch die geistige Macht der Gottheit verbunden werden kann) die Lehre von der providentia keineswegs aus, wie Philo das selbst noch in de providentia II behauptet. Die Überleitung, die Philo von hier aus zu seinem eigentlichen Thema § 24 gewinnt, ist denn auch höchst oberflächlicher Natur.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier wiederum in irgend einer Weise ein Fremdkörper vorliegt. Sollte Philo in diesem Stück sein in *πρόι ἀρδιαότας νόμον* am Schluß gegebenes Versprechen (i. o. S. 135) zu erfüllen gesucht haben? Schon Wendland hat darauf aufmerksam gemacht, wie genau sich das vorliegende Stück in seinen Gedanken an den Gedankengang von *πρόι ἀρδιαότας νόμον* anschließt!

I. S. 84. Nur darf nicht mit Wendland von einem verloren gegangenen Teil von *πρόι ἀρδιαότας* gesprochen werden. Denn dieser wurde nie geschrieben.





Dabei liegt aber noch eine ganz besondere Schwierigkeit vor. Philo nimmt seinen Ausgangspunkt von der Bekämpfung der Behauptung der Ewigkeit der Welt. Die Gegner aber, die er hier bekämpft, sind nicht etwa Materialisten oder Atomisten, sondern solche, welche (etwa im Geiste des Aristoteles) eine ewige ordnende und gestaltende Tätigkeit der Gottheit behaupten<sup>1</sup>: dedecet enim, dicunt, divinitatem umquam sine operatione esse, quoniam otii atque inertiae est istud. Dieser Gegeneinwurf der Gegner wird ganz kurz abgetan: haud intelligentes talis hypotheseos absurditatem (§ 6). Dann wendet sich Philo mit § 7–8 in längeren Ausführungen der Behauptung einer unerschaffenen, neben Gott stehenden Materie zu. Sicher ist, daß auch diese Behauptung hier rundweg und mit aller Bestimmtheit abgelehnt wird. Aber es fragt sich, von welchem Standpunkt aus diese Ablehnung erfolgt. Ich behaupte, nicht von der Annahme eines zeitlichen Anfangs aller Schöpfung aus, sondern gerade im Interesse des Gedankens einer ewigen anfangslosen und beständigen Erzeugung der geordneten Welt durch die Gottheit. Der ganze Zusammenhang ist freilich vielfach unübersichtlich; das ist kein Wunder, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die Unklarheit schon mit Philo beginnt und Philos Text uns nur sehr mittelbar erhellen ist. Aber man lese nur die mittleren Sätze von § 7: Deus enim non prius intelligere coepit quam agere, nec unquam (tempus) fuit, quando non ageret (speciebus (vel ideis) ipsis ab origine cum illo existentibus)<sup>2</sup>. Nam voluntas Dei posterior non est, sed cum ipso est semper voluntas eius; naturales enim motus numquam deficient. Itaque semper intelligendo facit<sup>3</sup> et sensibilibus principium existendi praebebat: ita

1. Der Satz sed absque initio, aiunt, condidit deus universa ist allerdings nicht aristotelisch. Es scheint als wenn hier aristotelische Grundannahmen sich in die Sprache jüdischen Monotheismus gekleidet hätte. Ist die Vermutung richtig, so hat Philo jüdische Gegner vor sich, welche die Ewigkeit der Welt in dem Sinn einer ewigen Schöpfung durch Gott behaupteten. Streichlich paßt das Tempus "condidit" nicht dazu. Aber hier mag die Überlieferung den Text verdorben haben.

2. Hier soll offenbar durch einen Hinweis auf den λόγος ποιεῖς der Satz von der ewigen Tätigkeit Gottes gegenüber dem oben (§ 6) zitierten Einwand gehalten werden. — Aber dann müssen wir hier eine Interpolation annehmen. Denn in den gleich folgenden Sätzen wird wieder die ewige Tätigkeit Gottes auf die Schaffung der sensibilia bezogen.

3. Das entspricht genau der oben Ann. I beschriebenen Formel: absque initio, aiunt, condidit deus universa.

ut haec semper conjunctim inveniantur et deum agere divino consilio et sensibilia accipere principium existendi. Das ist doch alles vom Standpunkte derjenigen gedacht, als deren Satz Philo vorher zitiert: dedecet enim, dicunt, divinitatem umquam sine operatione esse, quoniam otii atque inertiae est istud.

Auch der § 8 ist m. E. besser verständlich, wenn er ursprünglich vom Standpunkt der Behauptung der Ewigkeit der Welt resp. einer ewigen Welterschöpfung gedacht war. Der Satz, auf den es hauptsächlich ankommt, lautet hier: si vero aliquod tempus fuit, quando ipsa (sc. materia) ornamentis expers sit inventa, jam mundi principium tum fuit, quum ornatus ei accessit. Denken wir uns diesen Satz von jemand gesprochen, der den zeitlichen Anfang der Welt behaupten wollte, so würde diese Widerlegung der Annahme der unerschaffenen Materie auf eine gewisse Anerkennung der gegnerischen Anschauung hinauslaufen. Denn der Sinn der Ausführung wäre dann, daß man zur Not auch mit der Annahme der unerschaffenen Materie die Theorie des Weltanfanges verbinden könnte: jam mundi principium tum fuit, quum ornatus ei accessit. Es schien aber doch bisher ein entschlossener Gegner der platonischen Weltanschauung zu sprechen. Die energischer wird die Widerlegung, wenn wir sie uns ursprünglich vom Standpunkt der Behauptung der Ewigkeit der Welt gesprochen denken. Auch die Anhänger der Annahme einer ewigen Materie seien gezwungen, einen Zeitpunkt zuzugeben, in welchem die Ordnung zur Materie hinzugetreten sei, und so habe die Welt — im engeren Sinne — nach ihnen doch einen Anfang. Es gelte auch gegen sie der Satz: dedecet ..... divinitatem umquam sine operatione esse.

Und nun vergegenwärtige man sich weiter, daß das, was in diesem Abschnitt abgewiesen wird, — sagen wir einmal die platonische Anschauung — sonst überall als Philos eigene Meinung erscheint. Werbrand selbst muß zugestehen: „Es ist unleugbar, daß Philo hier die später bei ihm vorherrschende Ansicht von der Weltbildung bekämpft!“ (S. 51). — Ja noch mehr. Zum Schluß dieses selben Abschnittes zitiert Philo beifällig die Meinung Platos § 22: haec Plato a deo facta fuisse novit, et materiam per se ornatu carentem in mundo cum ornatu ipso produisse. Hae enim erant primae causae, unde et mundus fuit. Ja sogar Moses Autorität wird hier herbes des Plato zur Seite gestellt: quoniam et Iudaeorum legislator Moses aquam, tenebras et chaos dixit ante mundum fuisse. Man wird sich kaum mit der Annahme trösten dürfen, daß Philo hier an-



nehme, daß auch die Materie von Gott geschaffen sei. Denn es steht ja eben das Gegenteil da!

Kurz, hier sind vollendete Widersprüche. Und nach allem, was wir von Philos schriftstellerischer Eigenart kennen, tun wir ihm kein Unrecht, wenn wir annehmen, daß er in § 7–8 eine Ausführung, in welcher die platonische Annahme einer vorweltlichen Materie vom Standpunkt der Behauptung der Ewigkeit der Welt aus abgelehnt wurde, gedankenlos und sinnlos in einem Zusammenhang hat stehen lassen, der eine entgegengesetzte Orientierung<sup>1</sup> zeigt. Wie mag sich das erklären? Hat Philo hier eine ältere Quelle, welche den Gedanken der providentia Gottes mit dem der ewigen Ordnung und Erhaltung der Welt verband, eingestellt? Oder hat er einen in früherer Zeit von ihm selbst verfertigten Entwurf im Stil von *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* flüchtig überarbeitet? Wir werden das im einzelnen kaum entscheiden können. Jedenfalls aber dürfen wir, wenn wir auf die gesamten Erörterungen zurückblicken, urteilen, daß de providentia „I“ sehr wenig enthält, was man auch bei Anlegung bescheidenster Maßstäbe als eigene Arbeit des „Schriftstellers“ Philo ansprechen kann.

An diesem Punkt ergibt sich dann übrigens von neuem eine Bestimmung für die Zeitfolge von de providentia I und II. In de providentia II scheint Philo sich hinsichtlich der Frage nach der Ewigkeit oder dem zeitlichen Anfang der Welt noch nach seiner Seite hin festzulegen. Dem Alexander gegenüber, der behauptet, daß die Annahme der Unerklärlichkeit der Welt die Dorsehung ausschließe, gibt er zu, daß jene Annahme diejenige oeleberrimorum philosophantium sei; es werden genannt: Parmenides, Empedokles, Zenon, Kleantes aliique divi homines ac velut verus quidam proprieque sacer coetus. Aber er weist dann in längeren Ausführungen nach, daß sich damit die Annahme einer ordnenden und gestaltenden Dorsehung gut vertrage (§ 47–49), wie er andererseits freilich schon – so scheint es wenigstens – einen Einwand gegen einen zeitlichen Schöpfungsakt zu widerlegen sich bemüht (§ 50–51). Den dezihierten Standpunkt, den er de providentia I 9 ff. vertritt, hat er hier noch nicht erreicht. De providentia I liegt also auch aus diesem Grunde hinter de providentia II. Ja,

1. Hier und da hat er dabei etwas retouchiert. Es ist vielleicht zuzugesehen, daß einzelne Wendungen in der Widerlegung in der ersten Hälfte von § 7 sich besser vom eignen Standpunkt Philos aus verstehen lassen. (Vgl. auch das oben S. 144 Bemerkte). Um hier genauer setzen zu können, müßten wir den griechischen Text haben.

man wird sogar einen gewissen Zeitraum zwischen der Abfassung von II und I annehmen müssen, auch vermuten dürfen, daß Philo vielleicht den Schluß von II erst umgewandelt hat, um I anzuhängen!

Vergleichen wir andererseits de aeternitate mundi mit de providentia II, so zeigen sich charakteristische Verschiedenheiten. Hier gelten gerade die Führer der Stoa als Vertreter des Gedankens der Ewigkeit der Welt, wobei an die aller *διαδόχουσις* und *ἐκπύρωσις* zu Grunde liegende ewige Materie gedacht sein muß. In de aeternitate wird dagegen diese stoische Anschauung vom aristotelischen Standpunkt aus bekämpft. Auch im Folgenden zeigt sich Philo hier vollständig stoisch orientiert. Die Einwände, die Alexander § 32–54 erhebt, knüpfen an die stoische Annahme vom unendlichen Seeren an und setzen voraus, daß Philo diese Annahme teilt, was Philo dann auch mit dem Tenor seiner Erwiderung bestätigt.

Sollen wir nun annehmen, daß Philo seine Anschauungen in de aeternitate mundi, de providentia II und I und wiederum gar zwischen de providentia 7–8 und 22 fastlosgestaltig wechselt, daß er in kurzer Zeitfrist erst Aristoteliker, dann Stoiker, dann Platoniker gewesen sei?! Ich glaube, wir können dieser Schwierigkeit entgegen, wenn es uns klar wird, daß diese frühesten Schriften Philos Schüler waren und wenigstens zu einem großen Teil Schülerhaft weitergegebenes Material enthalten, das er in keiner Weise selbständig durchdacht hat!

Unter diesem Gesichtspunkt gilt es nun noch einige weitere Partien von de providentia II in Augenschein zu nehmen. Des öftern wurden bereits gerade in dieser Schrift eine Reihe von Wendungen nachgewiesen, die man sich unmöglich im Munde des Juden Philo denken konnte.

Vor allem kommt der Abschnitt II 39 ff. in Betracht. Hier wird von Alexander der göttlichen Dorsehung zum Vorwurf gemacht, daß sie die Dichter Hesiod und Homer mit ihren lästerlichen Verleumdungen der Götter gewähren lasse. Von dieser Fälschung der Götter (deus kommt neben dii hier fast nicht vor) wird im Ton innerster Empörung geredet. Das „Geschwätz“ der „viel bewunderten“ Dichter gilt als ein schweres Unglück und eine moralische Gefahr.

Philo stellt sich andererseits vollständig auf den Boden der un-

1. Natürlich wird daneben ein gewisser Wandel in der Anschauung Philos zuzugeben sein. So z. B. ein Übergang von der Stoa zu Plato in der Welterschöpfungsfrage zwischen de provid. I 47 ff. und II 22.





bedingten Anerkennung der großen Dichter. Die Anskußigung Homers und Hesiods werde die ganze Welt treffen, denn ihr Ruhm sei über die weite Welt gewandert. Wenn sie in einigen Punkten gefehlt haben, so solle man sie nicht tadeln, vielmehr den Blick auf ihre Dazüge richten. Die den Dichtern vorgeworfenen vermeintlichen Gotteslästerungen aber seien richtig zu deuten: omitto, quod neque illud paulo ante a te memoratum blasphemiam includit de diis, sed est indicium inclusae physiologiae, cuius non licet apud illos, quorum capita minime sunt uncta, patefacere mysteria. (II 40).<sup>1</sup> Und nun werden von Philo einige bekannte Allegorien der Stoiker, darunter auch die Deutung des Hermes auf den Logos, vorgetragen. Weiterhin, bei der Frage nach der Ewigkeit der Welt heißt es — allerdings sind die Worte Alexander in den Mund gelegt —: jam Jupiter ipse non sempiternus apparebit, et quid erit quod magis aethi- mum redoleat (II 46).

Derartige Darlegungen sind bei dem späteren Philo in der Tat unerhört. Und man darf kaum mit Wendland (S. 86) auf die Ausführungen in der Legatio ad Cajum als Parallele hinweisen. Es ist doch nicht dasselbe, wenn Philo hier (c. 11–15), um die Selbstvergötterung des Caligula ad absurdum zu führen, hervorhebt, was die hellenisch-römischen Götter für ihre Gläubigen an Höhem und Herrlichem bedeuten, um dann diesen Gestalten die Niedrigkeit und Verworfenheit Caligulas gegenüberzustellen. Eine solche argumentatio von einem Standpunkt aus, den man selbst nicht teilt, ist doch psychologisch begreiflich und kann im Zusammenhang nicht mißverstanden werden. In den oben zitierten Ausführungen aber erscheint Philo ganz derartiges als Griechisch, und es ist in der Tat die Frage, ob jemals seine Meinung gewesen sein wird, oder ob hier nicht nur eine harmlose Stillübung vorliegt, bei der nach bestimmtem Muster gearbeitet ist.

Dasselbe ist zu sagen gegenüber der Art, wie II 109 Hellas allen Ländern der Barbaren gegenübergestellt wird: etenim sine mendacio Hellas sola hominum propagatrix est, planta caelestis et germem admirabile, certam veramque intelligentiam procreans familiarem scientiae! Daß Philo einen derartigen Satz schreiben konnte, erklärt sich ebenfalls am besten, wenn wir in de providentia II im wesentlichen eine Schülerarbeit und Stillübung sehen.

1. Man beachte, daß hier stoische Allegorese im Stil der Mysterienpredigt vorgetragen wird.

Es bleiben zur Beprechung noch einige Ausdrücke, die ebenfalls von jeder der Kritik Anstoß bereitet haben. Es sind die Wendung Moses Iudaeorum legislator I 22 (vgl. de aeternitate mundi c. 5 an der parallelsten Stelle) und Alexandria juxta Aegyptum II 55. Die Ausdrücke mögen noch besprochen werden, weil sie zu einer Schrift hinüberführen, die ebenfalls in diesen Zusammenhang einzureihen sein wird.

Daß die Wendung Alexandria Aegypti sich in dem Dialog de animalibus zweimal (§ 13. 28) wiederfindet, darf weiter nicht wundernehmen. Denn daß von dieser Schrift dasselbe gilt wie von de aeternitate und den beiden Büchern de providentia, dürfte ziemlich allgemein zugestanden sein. Ist doch de animalibus, insofern Alexander auch in dieser Schrift eine Rolle spielt, auf das engste mit de providentia II verwandt.

Bemerkenswerter aber ist es, daß beide Wendungen in der Schrift quod omnis probus liber wiederkehren: c. 18, p. 465: Ἀλεξανδρείαν τῇ τοῦ πλοῦτος ἀρχή und die eigentümliche Einführung des Moses an einer Reihe von Stellen c. 5 p. 450; c. 7 p. 452; c. 10 p. 456 (vgl. c. 8 p. 454).

Aber gerade mit der Schrift quod omnis probus liber hat es eine besondere Bewandnis. Sie ist freilich in manchem schon bedeutend „jüdischer“ als die bisher genannten Schriften. Doch ist sie andererseits so weit hin unjüdisch und eine rein hellenisch-philosophische Studie, daß man mit der Annahme kaum fehlgreifen wird, daß Philo hier eine hellenische Schulschrift als Grundlage genommen und diese nur um einiges spezifisch jüdische Material bereichert weitergegeben hat. Es ist m. E. das Verdienst Hilgenfelds, daß er diese Schrift unter diesem Gesichtspunkt betrachtet hat<sup>1</sup>. Ich glaube nicht, daß es Hilgenfeld gelungen ist, in allen Einzelheiten die Grenzlinien zwischen Philos speziellem Eigentum und dem übernommenen zu ziehen. Ich vermute, daß er noch manches für jüdisch gehalten hat, was ebenso gut hellenisch sein kann. Ich glaube auch nicht, daß man bei der von uns angenommenen Schülervorlesung überhaupt imstande sein wird, ganz genaue Scheidungen vorzunehmen. Ich hebe einiges, worin ich besonders zustimme, aus den Ausführungen Hilgenfelds hervor, indem ich andres ergänze oder zu berichtigenden versuche.

Mit Recht scheint mir Hilgenfeld gleich am Anfang den Finger

1. Zeitshr. f. wissensch. Theol. 1888, S. 49–71.



auf die Stelle c. 20 zu legen: *βουλαί τε γὰρ καὶ ἐκκλησίαι καθ' ἐξάσταν σφεδὸν ἡμέραν ἀθροίζονται περὶ τίνος μᾶλλον ἢ ἐλευθερίας; . . . ἢ δὲ Ἑλλὰς καὶ βάρβαρος κατὰ ἔθνη στασιάζουσι καὶ πολέμουσαν αἰεὶ, τί βουλόμεναι ὅτι μὴ δουλείαν μὲν ἀποδοῦσάσκεν, ἔλευθερίαν δὲ περποιτῶσθαι.* Daß diese Sätze in das Zeitalter des Augustus und Tiberius nicht mehr hineinpassen, bedarf weiter keines Beweises. Allerdings wird man auch kaum bis vor die Unterwerfung Griechenlands durch Rom, in das Diadochen-Zeitalter zurückzugehen nötig haben. Noch in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts liegen derartige Deklamationen durchaus im Bereich der Möglichkeit. Und es liegt kein Grund vor, die Erwähnung 3. B., daß das ganze Volk der Xanthier zu Julius Cæsar und Brutus Seiten für die Freiheit in den Tod gegangen sei (c. 18, p. 464), der Zeit nach weitab von jener Stelle zu rücken. Aber überhaupt wird man bei diesen in der Schule von Hand zu Hand weitergegebenen Deklamationen mit Bestimmung des Alters und der Zeit sehr vorsichtig sein müssen.

Von besonderem Interesse aber ist in unserer Schrift das Stück, das von den Essenern handelt (c. 12. 15). Philo will von c. 11 an Beispiele von wahrhaft freien Menschen beibringen; er zählt auf: die sieben griechischen Weisen, die Magier in Persien, die indischen Gymnosophisten — dann folgt die lange Abhandlung über die Essener. Unmittelbar danach (c. 14) fährt er fort, da man einwenden könne, daß da, wo die Tugenden in der Masse vorkämen, sie nicht vollendet seien, so wolle er auch einzelne Männer nennen. Und nun nennt er den Jnder Kalanos, dessen Zusammentreffen mit Alexander er erzählt, dann Herakles (c. 15), darauf Anarchos und Zenon. Ich glaube, daß dieser Überblick schon geeignet ist, die Hauptfache, auf die es ankommt, augenfällig zu machen. Der Bericht über die Essener paßt in die Aufzählung der Beispiele von Weisen und Freien, schon wegen seiner unverhältnismäßigen Länge, schlecht hinein. Er sprengt die Erwähnung der Gymnosophisten und des einen Gymnosophisten Kalanos auseinander. Von den Gymnosophisten spricht Philo sonst nur noch einmal. Er erwähnt die Sitte der Selbstverbrennung der Greise (de Abr. 182); die persischen Magier erwähnt er sonst nicht, soweit ich sehe, während die babylonischen Chaldäer bei ihm eine große Rolle spielen. Andererseits ist das Lob der Weisheit der persischen Magier (Zoroasters) und der Gymnosophisten in der hellenistischen Literatur verbreitet, der Jnder Kalanos ein spezifisches Schulbeispiel. Daß die

persischen Magier sich mit Spekulationen über die *ἀρεταὶ τοῦ θεοῦ*<sup>1</sup> beschäftigen, ist eine besonders kostbare religionsgeschichtliche Notiz. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Philo, der sonst wie gesagt keine Spur einer direkten Bekanntschaft mit exantischer Theologie zeigt, aus eigenem Antriebe derartiges beigebracht hätte. So wird es sehr wahrscheinlich, daß er in einen hellenistischen Lobpreis der Weisen den Hymnus auf die jüdischen Essener eingeschoben hat<sup>2</sup>.

Es sei noch erwähnt, daß sich in unmittelbarer Nähe des Verräterischen *Ἀλεξανδρεῖαν τὴν πρὸς Ἀγέπαιον* (c. 18) ein Entkomien auf *Θεόδωρον τὸν ἐπικληθέντα ἄθεον* findet, und es ist Hilgenfeld (S. 63) wohl Recht zu geben, daß Philo diesen Theodoros aus eignen Stücken schwerlich als Musterbeispiel angeführt haben würde.

Endlich verweilen wir noch kurz bei dem gerade hier immer wiederkehrenden Schlagwort: Mojes, der Gesetzgeber der Juden. Hilgenfeld hat gerade diese Stellen als spezifische Zeugnisse der eingreifenden Bearbeitung Philos angeprochen. Und es ist ihm darin Recht zu geben, daß diese Wendung hier überall in Ausführungen vorkommt, die spezifische Vertrautheit mit dem Alten Testament zeigen<sup>3</sup>. Einmal (c. 8) wird sogar behauptet, daß Zenon einen Logos dem Mojes (Gen. 27, ff.) entlehnt habe. — Bei alledem bleibt der Ausdruck „Mojes der Gesetzgeber der Juden“, hier wie in de aeternitate mundi und de providentia I doch recht seltsam. Er erklärt sich vielleicht, wenn wir das Milieu dieser Schriften betrachten. Vielleicht dürfen

1. c. 11. Vgl. meine Religion des Judentums<sup>2</sup> 592a. *Ἀρεταὶ* bedeuten hier sicher so viel wie Eigenschaften, *δυνάμεις*, Herrschaften Gottes. Vgl. Philo de vita contemplat. 3: *αἱ μὲν οὖν ἄληστον ἔχουσι τὴν τοῦ θεοῦ μνήσιν, ὥς δὲ δυνατῶν μηδὲν ἔτερον ἢ τὰ κἀλλὴ τῶν θεῶν ἀρετῶν καὶ δυνάμεων φαντασιόθεν· πολλοὶ οὖν καὶ ἐκκαλοῦσιν ἐν ἑπαῖς ἀνεγοστολοῦμενοι τὰ τῆς ἱερέως φιλοσοφίας ἀόδια δόγματα.* Mit „Aretalogie“ (so Reitzenstein, hellen. Wundererzählungen 152), hat das kaum etwas zu tun.

2. Ich habe mit der obigen Ausführung angedeutet, weshalb ich Hilgenfeld (S. 59 f.) im einzelnen bei der Beurteilung von c. 10 ff. nicht überall zu folgen vermag. Er legt den Finger auf den scheinbaren Widerspruch, daß c. 10 die große Seltsamkeit wirklich weiser Männer betont werde, und möchte von hier aus die Erwähnung auch der Magier und Gymnosophisten als ganzer Klassen von Weisen streichen. Aber c. 10 handelt von den Weisen „bei uns“. In Hellas giebt es nur einzelne Weisen; im Barbarenland aber ganze Gruppen. Diese Zurückstellung von Hellas vor den Barbaren entspricht durchaus einer weit verbreiteten hellenistischen Stimmung.

3. Vgl. c. 5 die Anspielung auf Exod. 17, 1 f.; c. 7 auf Exod. 7, 1 Mojes der Gott Pharaos (spezifisch philonischer Gedanke); vgl. de sacrific. Ab. Ca. § 9.





wir schließen, daß man in dieser Weise in den Philoſophenſchulen, aus denen Philo ſeine Weiſheit bezog, dann und wann auch Moſes zu zitieren pflegte. Eine ſolche Berührung helleniſcher Bildung mit Moſes und dem Alten Teſtament liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit. Philo hätte ſich dann in dieſer Umgebung bei ſeinen philoſophiſchen Schulaufſätzen dieſen Ausdruck angeeignet, ſo daß wir ihm gerade in ſeinen Jugendſchriften begegneten<sup>1</sup>.

### Schluß.

In der vorliegenden Weiſe müßten eigentlich ſämtliche Schriften Philos analysiert und unterſucht werden. Ich vermute z. B., daß die Unterſuchung von de plantatione und de agricultura ebenfalls einen Ertrag abwerfen würde. Denn dieſe Schriften ſind ganz ähnlich wie de ebrietate gebaut. Sie enthalten eine Abhandlung über ein beſtimmtes Thema im Anſchluß an ein einzelnes Wort der LXX. Auf Unſtimmgkeiten in de opificio hat bereits Schläatter hingewieſen<sup>2</sup>.

1. Vgl. noch den Anfang der vita Moſis: Moſes, den einige den Geſegeber der Juden, andere den Dolmetſcher heiliger Geſetze nennen.

2. Geſchichte Iſraels<sup>2</sup> 1906, S. 155–161. Schläatter weiß darauf hin, daß nach der Auffaſſung von § 29 die Schöpfung der Idealwelt in Gen. 1–3 gefunden werde, nach § 129 in dem ganzen Abſchnitt 11–25. Wohl mit Recht hat Schl. in dem Exkurs § 77–87 ein fremdes von Philo übernommenes Stück erkannt. Es iſt eine Abhandlung über die Frage, weshalb der Menſch zuletzt von allen Weſen erſchaffen wurde, deren weltoffene optimiſtiſche Art zu derjenigen Philos nicht recht paſſen will. Durchaus verwandt mit § 77–78 ſind dann übrigens § 54, 69–71. (Lobpreis des Auges, der Aſtronomie als der Führerin zur Philoſophie). — Einige andere Beobachtungen füge ich hinzu. Daß der ausſührliche Lobpreis der Siebengahl § 89–128 und deſſen Parallele leg. alleg. I 8–15, (auch der der Diezähl § 47–52, der Fünfzahl § 62, der Sechszahl leg. alleg. I 2–7) ſchließlich einem pythagoräiſierenden Handbuch (vielleicht unter Vermittlung jüdiſchen Schulbetriebes) entſtammt, bedarf kaum des Beweiſes (vgl. G. Borghorſt de Anatoli fontibus, Diſert., Berlin 1904/5). In der Schilderung der Schaffung des Waſſers § 38 und § 131 ff. liegt eine Doublette mit einigen Varianten vor. Merkwürdig ſind die Theorien von der Erſchaffung und dem Weſen des Menſchen. Die Ausführung § 72–74, daß Gott nach Gen. 1 es den Menſchen nicht allein, ſondern unter Miſchiſe niederer Geiſter erſchaffen habe, weil er ein Weſen mittlerer, gemiſcht ethiſcher Natur ſei, paßt weder zu dem Lobpreis auf den Geiſt des erſten Menſchen als des Ebenbildes Gottes § 69 f., noch zu der ſpäteren Lehre Philos von der Erſchaffung des Idealmenſchen in Gen. 1, im Gegenſatz zu dem niedrigen, kreatürlichen Menſchen in Gen. 2; ebenſowenig wie zu der ſpäteren Einſchätzung des kreatürlichen Menſchen (Gen. 2) der unbeſangene Lobpreis des erſten ge-

Und ſo wäre hier noch vieles beizubringen. Aber das Beigebrachte mag zum Beweiſe genügen. Namentlich ſcheint mir die Sachlage in leg. allegor. I–III, de ebrietate, de congressu eruditionis gratia auch de fuga et inventione klar vor Augen zu liegen, während ich zugebe, daß die Beobachtungen an de somniis I, II nur dann Überzeugungskraft haben, wenn die Grundtheſe bereits bewieſen iſt. Dieſe Grundtheſe aber lautet: Philo hat ſeine exegetiſchen Werke, vor allem ſeinen allegoriſchen Kommentar auf einer älteren Grundlage aufgearbeitet, die noch faſt überall deutlich hindurch ſcheint. Dieſe Grundlage beſtand einerſeits wiederum in fortlaufenden Erklärungen zum Bibeltext, dann aber auch in einzelnen Abhandlungen in Anlehnung an einzelne Worte der Schrift. Dieſe Quellen, die Philo benutzte, ſtehen in ihrer geſamten Haltung, ihrer weltoffenen Art und ihrer proſanen Grundſtimmung dem Geiſt helleniſtiſcher Kultur und Philoſophie bedeutend näher, als Philo ſelbſt, der Verächter des *απορογάτω νόος* und der *αποροξεία* des griechiſchen Weiſen, der weltabgewandte Eſtatiſter und Myſtiker. Wer ihn in ſeinem Innerſten verſtehen will, kann ruhig an dieſem ganzen übernommenen Stoff, den wir hier herausgearbeitet haben, vorbeigehen. Das für ihn und ſeine Weltanſchauung wirklich in Betracht kommende Material ſchrumpft beträchtlich zuſammen, und dieſe ſelbſt tritt klarer heraus.

Stagen wir, woher die von Philo bearbeitete Tradition ſtammt, ſo gibt es m. E. nur eine plauſible Antwort. Philo ſelbſt weiß uns mit ſeinen gelegentliſchen Angaben auf die richtige Spur. Was in Philos Werken als übernommenes Material erſcheint, iſt das Werk des jüdiſch-exegetiſchen Schulbetriebes von Alexandria, das hier im Lauf einiger weniger Generationen geſchaffen iſt. Auch das, was uns bei Philo an rein helleniſch-philophiſcher Überlieferung erhalten iſt, iſt, wie die Unterſuchung ergab, meiſtens durch das Medium jüdiſcher Schulüberlieferung hindurchgegangen. Eine Ausnahme machen hier

ſpäteren Menſchen § 136–147 ſtimmt (vgl. Quaest. in Gen. I 20). Dennoch deutet Philo auf jene Lehre auch in § 75, 134–135 hin. Er weiß hier bereits, daß Gen. 1 die Schattung Menſch, Gen. 2 der geſchlechtlich geteilte Einzelmenſch geſchaffen wird. Eine differenzierte Wertbeurteilung der beiden Menſchen wird noch nicht ausgeſprochen. Vielleicht liegt hier eine Entwidlung bei Philo vor. Auch *περὶ ἀρετῶν* 203–205 (de nobilit. M. II 440) ſcheint von einem derartigen Unterſchied zwaiſchen dem erſten und dem zweiten Menſchen noch nicht zu wiſſen. Iſt vielleicht de opificio von Philo ſpäter noch einmal überarbeitet? Bréhiers Unterſuchung p. 121–126 über die hier vorliegenden verſchiedenen Anſchauungen bei Philo bringen noch keine volle Klarheit in die Sachlage.



Philos Jugendschriften, bei denen die Abhängigkeit vom hellenischen Schulbetrieb direkt zu Tage tritt. Auch soll natürlich für die spätere Zeit eine direkte Berührung Philos mit hellenischer Literatur — namentlich mit Plato — nicht in Abrede gestellt werden. Aber aus jener Voraussetzung erklären sich alle Erscheinungen, die wir in Philos Werken beobachten konnten: diese strupellose Aneignung eines so umfangreichen Materials, wie er es in seinen Schriften verarbeitet hat — Schulgut ist eben herrrenlos und nicht individuelles Eigentum —; die überall festgehaltene Anonymität der Quellen — Schulgut hat „keine *ἐντογάη*“ —; endlich die verblüffende Unbekümmertheit um alle bei einer solchen Arbeitsart entstehenden Differenzen, Unstimmigkeiten, Mängel in der Disposition. Wohl hatte Philo etwas Eigenes zu sagen. Aber daneben steht bei ihm der Respekt vor der einmal geprägten Schulüberlieferung und das Bestreben, das wertvolle Gut dieser Tradition in möglichst umfassender Weise zu erhalten, vielleicht endlich auch die Freude an dem so sich ergebenden voluminösen Buch.

### Zweites Buch.

## Clemens von Alexandrien.

Ein ähnliches Problem wie dasjenige, vor das uns die philonische Literatur stellte, tritt uns bei den Werken des Clemens von Alexandrien entgegen. Mit Clemens beginnt die Geschichte der eigentlich großen christlichen Literatur. Alles, was vor ihm an christlichen Schriften vorhanden ist, können wir im großen und ganzen als Gelegenheitsliteratur auffassen. Die christlichen Schriften des zweiten Jahrhunderts sind Briefe, Predigten, Apostoliken, Kirchenordnungen, Apologien, Polemiken; selbst des Irenaeus großes fünfbandiges Werk ist allmählich aus seinem Keimansatz, der Bestreitung der ptolemäischen Valentinianer, zu seinem den ursprünglichen Zweck weit überschreitenden Umfang herangewachsen. In Justins Dialog hat sich eine polemische Auseinandersetzung mit dem Judentum zu einem Schriftbeweis für die Hauptwahrheiten des Christentums ausgewachsen. Ihm zur Seite tritt die Epideixis des Irenaeus, ein Werk, das trotz seines einheitlichen Gedankenganges doch noch, literarisch betrachtet, einen recht bescheidenen Charakter an sich trägt.

Erst mit Clemens (Protreptikos), Pädagogos und Stromata betreten wir den Boden der eigentlichen Literatur, einer Literatur, die ihren Zweck wesentlich in sich selbst trägt und um ihrer selbst willen da sein will, die sich bewußt zur Aufgabe stellt, das Ganze des christlichen Lebens zu umfassen und zur Darstellung zu bringen.

Das ist um so bemerkenswerter, als gerade auf ägyptischem Boden das Unternehmen des Clemens ein völlig *Novum* darstellt. Das geht aus der Einleitung zu den Stromata mit völliger Deutlichkeit hervor. Die Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule waren, wie Clemens das bezeugt, im eigentlich literarischen Sinne nicht tätig gewesen. Das christliche Buch (*σὺντάγμα*) ist eine neue Erscheinung auf diesem Boden.





Wir versuchen in die Genese dieser christlichen „Literatur“ im eigentlichen Sinne einen genauen Einblick zu gewinnen. Steht es vielleicht auch bei Clemens von Alexandrien ebenso wie bei Philo von Alexandria? Wird sich das Eigentumsrecht des Clemens an seinen Werken ebenso sehr für weite Partien seiner Schriften in Schein auflösen wie bei Philo? Für gewisse Teile seiner Werke ist das ja schon seit langem behauptet. Seit langem hat man den Nachweis zu führen versucht, daß Clemens sein profanes Wissen und seine Vorlesungen für das praktische Leben in den Stromata und im Paidagogos weithin lehren, florilegien und Exzerpten oft zweiten und dritten Ranges verdanke. — Aber noch fast gar nicht hat man sein Augenmerk darauf gerichtet, ob und wieweit auch der spezifisch christliche Gehalt seiner Werke vielleicht nicht direkt aus seinem Kopfe stamme und eine längere Überlieferungsgeschichte hinter sich habe. Und auch bei den Untersuchungen über die Profanquellen des Clemens hat man vielfach, vielleicht allzu rasch, sein Bestreben darauf gerichtet, die letzten Quellen, aus denen die Weisheit des Clemens geflossen sei, zu erschöpfen, und zu wenig die Untersuchung auf die Frage nach den nächsten Vermittlungen, durch welche das ganze Material dem Clemens zugeflossen sei, gerichtet. Gerade aber darauf soll es uns in der vorliegenden Arbeit ankommen, einen unmittelbaren Einblick in das Werden der clementinischen Literatur zu erhalten.

Eine Arbeit, die in dieser Beziehung eine wesentliche Förderung unserer Erkenntnis bedeutet, ist die jüngst erschienene von Collomp „une source de Clément d'Alexandrie et des Homélies Pseudo-Clementines“<sup>1</sup>. Collomp hat mit seiner Untersuchung bei den Exzerpten und den Eklogen des Clemens, die ja wegen ihrer literarischen Form seit langem bereits ein umstrittenes Problem sind, eingesetzt, und es ist ihm gelungen, den m. C. überzeugenden Nachweis zu führen, daß Clemens hier eine (nicht spezifisch gnostische) Quelle weitergibt, die auch in den Stromata (namentlich in deren beiden letzten Büchern VI und VII) fließt. Meine Untersuchung wird daher von den Ergebnissen Collomps ihren Ausgangspunkt nehmen.

1. Revue de Philologie et Littérature et d'Histoire anciennes Paris 1913 Tom. XXXVII 1, p. 19–46.

# Die Quelle des Clemens in den Exzerpten und Eklogen (sowie in Stromata VI–VII).

Collomp setzt mit seiner Untersuchung bei dem zusammenhängenden Stück der Excerpta ex Theodoto §§ 10–16, zu denen als sicherer Bestand sogleich § 27 hinzugezählt werden mag, ein. Mit vollem Recht bestimmt er diesen Abschnitt als weder valentinianisch noch clementinisch, wie dies bereits Ruben<sup>1</sup> erkannt hatte. Schon das den Abschnitt beherrschende Generalthema, der Nachweis, daß Gott<sup>2</sup> und die himmlische Geistervelt körperlich zu denken sei, ist direkt unelementinisch. C. verweist zur Erhärtung dessen auf Stromata VI 163.1. Ich möchte dem noch hinzufügen, daß Clemens als eine Kardinallehre der Stoiker ihre Annahme *σώμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀμυσίας ἑλπίς περιποιημένα* nennt (I 51.1).<sup>3</sup> — Es finden sich ferner, wie es C. vorzüglich herausgearbeitet hat, eine ganze Reihe anderer Eigentümlichkeiten, die unsern Abschnitt sein unverkennbares Gepräge geben. Dahin gehört vor allem die Rolle, welche die sieben „*πρωτόκτιστοι*“ (10.4) als die höchsten der Engelklassen spielen, und überhaupt die ganz bestimmte Vorstellung einer himmlischen Hierarchie, an deren Spitze der Sohn als *πρόσωπον τοῦ πατρὸς*<sup>4</sup> steht, dem dann die drei Gruppen der *πρωτόκτιστοι*, *ἀγγέλων* und *ἄγγελων* sich stufenweise anschließen. Dem entspricht dann die Eschatologie, wie sie namentlich in Ezg. 27 angedeutet ist, mit ihrer Lehre von dem stufenmäßigen Aufstieg der Seele bis zur Würde und Lage der *πρωτόκτιστοι* und der unmittelbaren Vereinigung mit dem Logos in selbiger Schau: *οὐδέτι νόμῳ ἀλλ' ἤδη λόγος γινόμενος*<sup>5</sup>. Bestimmte und charakteristische Termini hängen mit diesen Vorstellungen

1. Clementis Alex. Excerpta ex Theodoto. Dissert., Bonn 1892.  
2. Vgl. 11.1 f.; zu *οἱ ἄγγελοι τὸ πρόσωπον* (nach 10.6 ist das *πρόσωπον* der Sohn) *τοῦ πατρὸς* . . . *βλέποντων* wird vermerkt: *πρόσωπον δὲ τοῦ ἀρχημαστόρων πᾶς ἂν εἴη*; So wird sich auch 10.1 *οὐδὲ μὴν οὐδ' αὐτὸς ἄμορφος καὶ ἀνείδους* auf Gott Vater, nicht, was auch möglich wäre, auf den Sohn beziehen. Collomp macht mit Recht auf die oft wiederholten Wendungen: *μορφή, εἶδος, σῆμα, σῶμα* für die Körperlichkeit der Geistervelt aufmerksam.  
3. Vgl. noch Stromat. II 102.6 (nach Philo de officio § 69).  
4. So wird Ezg. 10.6 Mt. 18.10: *διὰ πατρὸς τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς βλέποντων* in eigentümlicher Gegebe gedeutet. Derselbe Terminus steht 12.1, 23.6 wieder.  
5. Beachte die parastase Symbolist Stromat. V 39–40, nur daß diese hier nicht an die Ablegung des hohenpriesterlichen Kopfschmucks, sondern des (gewöhnlich getragenen) Mantels beim Eingang in das Allerheiligste anknüpft.



zusammen, so die Wendungen *μορφή, εἶδος, σχῆμα, σῶμα* zur Umschreibung der Körperlichkeit Gottes und der Geisterwelt, so das ganz singuläre bereits erwähnte *πρωτόκτιστοι*, so der Ausdruck *προσοπή*, vor allem für den stufenmäßigen Aufstieg der Seele und der himmlischen Wesenheiten, so der Terminus *προσεχής (ἐνέργεια, προσεχῶς ἐνεργεῖσθαι)* für das Verhältnis der sich in der Stufenfolge unmittelbar berührenden Wesenheiten und *λεπτοσύνη* für den Dienst der höchsten Engellassen<sup>1</sup>.

Ich habe diesen Ausführungen nur wenig hinzuzusetzen. Vor allem dies, daß die Abgrenzung des Abschnittes mit § 10–16 mir zu eng erscheint. Unbedingt gehören, wie bereits Ruben richtig angedeutet, § 17–18 noch zu dem betreffenden Stück hinzu. Denn das Thema ist auch hier noch daselbe: die Behauptung der Körperlichkeit der himmlischen Geisteswesen. Dafür eben wird der valentinianischen Lehre der Beweis entlehnt: *ἐστὶν Ἰησοῦς καὶ ἡ Ἐκκλησία καὶ ἡ Σοφία δι' ὧν κοῤῥαῖς τῶν σωμάτων δυνατὴ κατὰ τοὺς Ὁρατηνιανοὺς*<sup>2</sup>. Daß in § 17 ein quellenmäßiger Zusammenhang vorliegt, zeigt sich auch abgesehen davon ganz klar. Denn nachdem 17<sup>2</sup> eine zustimmende weitere Ausführung des valentinianischen Satzes offenbar aus der Feder des Verfassers des Quellenstückes erfolgt ist, schließt sich mit einem *ἐμοὶ δὲ δοκεῖ* eine Polemik an, die genau das Gegenteil der Behauptung der Körperlichen *κοῤῥαῖς* der Geister ausführt, und die dem Clemens selbst (nicht seiner Quelle) zugesprochen werden muß<sup>3</sup>.

Wie in § 11 der Satz „selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“, zum Beweis für die Körperlichkeit Gottes angeführt wird, so steht es in demselben Zusammenhang, wenn es § 18 heißt: *ὁ Σωτὴρ ὡφθῆν κατὸν τοῖς ἀγγέλοις . . . ἀλλὰ καὶ τῷ Ἀβραάμ* und wenn von der *συνία* des Soter die Rede ist, in welcher die Seinen sein werden.

1. Andere Nachweise, die weniger gesichert liegen und neue Probleme enthalten, so die Spekulationen über das männliche und das weibliche Prinzip und die verschiedenen *διαθήκαι* Gottes mit den Menschen übergehe ich hier. Sie werden weiter unten zur Sprache gebracht werden.

2. Auch in § 16 wurden die Lehraussführungen der Basilidianer und Valentinianer bereits als Beweis angeführt. Dies verhältnismäßig sachlich-fremdliche Verhältnis zu den Häreetikern ist für den Charakter des Stückes ebenfalls beachtenswert (s. u.).

3. Vgl. die beiden Sätze 17<sup>2</sup> τὰ δὲ κρείττω καὶ διαπορότερα σώματα ἐξέδαν ἵσχυα τὴν κρῶσιν. 17<sup>3</sup> ἐμοὶ δὲ δοκεῖ κατὰ παρόδειον τοῦτο γενέσθαι ἀλλ' οὐ κατὰ κρῶσιν. μὴ τι οὖν ἡ θεὰ δύναμις δύναντοα τὴν ψυχὴν ἐγιάζει αὐτὴν . . .

Damit wären wir beim § 19 angelangt, den bereits C. (p. 26) vermungsweise aus andern Gründen in diesen quellenmäßigen Zusammenhang einschließt. Auch hier scheint wenigstens das Grundthema noch durchzuklingen, wenn betont wird, daß der Logos *σῶς* geworden sei, *σῶς* angenommen habe *οὐ μόνον κατὰ τὴν παρούσαν ἀλλὰ καὶ τὴν ὁσάν* (19<sup>1</sup> u. 3).

Die Zugehörigkeit dieses Paragraphen zu dem ausgehobenen Ganzen wäre noch in anderer Beziehung außerordentlich wichtig. Denn in ihm wird jene für die Geschichte der Christologie bemerkenswerte Unterscheidung des *λόγος* resp. des auf Erden erschienenen *σωτῆρ* von dem *ἐν ταυτοῦντι λόγος* vorgetragen. „Und das Wort ward Fleisch, nicht nur bei seiner Parusie, da er Mensch ward, vielmehr auch „im Anfang“ (ward) der in der Selbstheit befindliche Logos (Fleisch), da er gemäß der Begrenzung<sup>1</sup>, doch nicht dem Wesen nach „Sohn“ ward. Und wiederum ward er Fleisch, da er durch die Propheten wirkte. Kind aber des in der Selbstheit befindlichen Logos ist der Heiland genannt. Deshalb heißt es, „im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott. Was in ihm geworden ist, ist Leben“. Das Leben aber ist der Herr“. Von dem *ἐν ταυτοῦντι λόγος* wird also bestimmt der Sohn, das weltischöperische Prinzip im Anfang, wie auch der auf Erden erscheinene *σωτῆρ* = *σωτῆρ* unterschieden; auch das Fleischwerden des Logos *ἐν ταυτοῦντι* in den Propheten ist natürlich nur mittelbar dynamisisch zu verstehen. So ist der Soter das Kind des *ἐν ταυτοῦντι λόγος*. Weiter unten heißt es (im Anschluß an Eph. 4<sup>24</sup>): „Und glaube an ihn, der von Gott nach Gott, d. h. dem in Gott befindlichen Logos, geschaffen ist (19<sup>3</sup>)“, „und das Bild des unsichtbaren Gottes nennt er den „Sohn“<sup>2</sup> des Logos in der Selbstheit“ (19<sup>4</sup>).

Wenn aber diese Ausführungen in unsern Zusammenhang hineingehören, dann auch sicher die von § 8, die genau dieselbe merkwürdige Anschauung vortragen. Im Gegensatz zu der valentinianischen Christologie (6–7) heißt es hier: *ἡμεῖς δὲ τὸν ἐν ταυτοῦντι λόγον θεὸν ἐν θεῷ φημεν*. Und weiter: *πάντα δι' αὐτοῦ* (d. h. den Sohn-Logos) *ἐγένετο κατὰ τὴν „προσεχῇ ἐνέργειαν“* (!) *τοῦ ἐν ταυτοῦντι λόγου* (8<sup>2</sup>) und: *ὁ δὲ ἐν ταυτοῦντι μονογενής, οὗ κατὰ δύναμιν ἀδιάστατον ὁ σωτῆρ ἐνεργεῖ* (8<sup>3</sup>).

So ergäbe sich eine Möglichkeit, daß auch die §§ 6–8 (denn diese

1. Zu *προσεχῇ* vgl. *περιγράφειν* Ez. 103 u. 112; auch Ekl. 123.

2. Zum Text vgl. die Ausgabe von Stähelin III 115s.





gehören untrennbar zusammen) und 19 (20)<sup>1</sup> ebenfalls von Clemens dem in § 10–18 sicher vorliegenden quellenmäßigen Zusammenhang entlehnt sein könnten. Und damit rückt das ganze Stück § 6–20 (denn § 9 scheint nur weitere Ausführung der Schlusswendung von § 8 zu sein) unter denselben Gesichtspunkt.

Streitlich läßt sich die Unterscheidung des *ἐν ταυτοῦντι λόγος* von dem *λόγος – υἱός – σωτήρ* nicht mit derselben Bestimmtheit dem Clemens absprechen, wie die Lehre von der Körperlichkeit Gottes. Wir erinnern uns hier an das berühmte Zitat des Photios (Bibl. cod. 109) aus den Hypotyposen: λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμοιῶς τῷ πατρὶ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτιός ἐστιν ὁ σώζων γινόμενος<sup>2</sup> οὐδὲ μὴν ὁ πατρὸς λόγος, ἀλλὰ δὲναμὶς τις τοῦ θεοῦ, ὅταν ἀπόδοια τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γινόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπερδαίηκε. – Hier ist die Lehre von einem doppelten λόγος von Clemens deutlich vorgetragen<sup>3</sup>. Doch muß schon hier angedeutet werden, daß es mit den Hypotyposen des Clemens und seinem Eigentumsrecht an ihnen eine besondere Bewandnis hat. Wir kommen im weiteren Lauf der Untersuchung darauf zurück (s. u. Kap. III).

Nach alledem hat die Vermutung, daß Clemens in dem ganzen Abschnitt § 6 (resp. 4)<sup>4</sup>–20 von einer zusammenhängenden Quelle abhängig ist, eine große Wahrscheinlichkeit für sich.

1. Hier wird zu dem Plalmwort *πρὸ ἐωσφόρου ἐγγενῆς* ας vermehrt: *οὕτως ἐξακούμεν ἐπὶ τοῦ πρωτοκτίστου θεοῦ λόγον*. Ist hier ὁ πρωτοκτίστης θεοῦ λόγος identisch mit dem *ἐν ταυτοῦντι λόγος* und dem Erzeuger des υἱός λόγος?

2. So ist mit Recht in der neuesten Ausgabe von Stählin die Interpunktion gesetzt. Nach der alten Interpunktion (Ath. Zahn, Supplementum Clementinum 65), könnte die Auffassung entstehen, als unterschiede Clemens hier 1. den πατρὸς λόγος, 2. den υἱός λόγος, 3. den auf Erden erschienenen. – Zu πατρὸς λόγος vgl. auch quis div. salv. 61, obwohl es nicht sicher ist, ob hier wirklich die Lehre von den beiden Logoi vorliegt.

3. Diese Logos-theologie ist hochbedeutungsvoll. Die Zerspaltung des Logosgedankens in den eigentlich göttlichen Logos und den auf Erden erschienenen, muß sofort da eintreten, wo man mit dem philosophischen Begriff des Logos ernst macht. Dann erweist sich die Begriffsklitterung der Apologeten, die nur halb philosophisch und halb mythologisch ist, als unmöglich. So spielt jene Zerteilung des Logosgedankens in den folgenden christologischen Streitigkeiten eine beherrschende Rolle. – Die eigentlich wissenschaftliche Theologie (Pantus von Samosata, Lucian) konnte den Logosgedanken sich nur in dieser Spaltung aneignen. Darüber täuscht auch die ausbündige Vermittelungstheologie des Origenes nicht hinweg.

4. Ez. 4–5 haben nur eine exegetische Ausführung zu der Perikope der Verkürzung. Valentinianisch ist diese sicher nicht. Zu vergleichen ist der Aus-

Dieser Zusammenhang erstreckt sich aber noch über § 20 hinaus. § 27 ist mit Sicherheit von C. als zu dieser Quelle gehörig oder doch von demselben Verfasser stammend erwiesen. In § 23<sup>5</sup> finden wir angelassen an einen Bericht über die Valentinianer die eigentümliche Deutung des *πρόσωπον* auf den υἱός wieder (s. o. S. 157). Auch in § 24 hat bereits C. (p. 26) Spuren der Quelle allerdings nicht ohne einige Bedenken entdeckt. So stellt sich schließlich fast für den gesamten ersten Teil (bis § 28) ein quellenmäßiger Zusammenhang heraus<sup>1</sup>.

Ein weiteres entschiedenes Verdienst von C. ist es, daß er, von den Exzerpten mit seiner Untersuchung auf die Eklogen hinübergreifend, den entscheidenden Beweis führt, daß gewisse Stücke der Eklogen sich auf das engste mit der Quelle der Exzerpte berühren. In erster Linie legt C. den Finger auf die §§ 51. 56. 57. Seine Beweise sind derartig schlüssig und überzeugend, daß ich nur kurz auf sie zu verweisen nötig habe. Auch hier begegnet uns dieselbe Hierarchie der himmlischen Wesen, auch hier die Lehre vom allmählichen Aufstieg der Seele durch die Welten der *πρωτόκτιστοι*, der *ἀρχάγγελοι* und der *ἄγγελοι*, die Betonung der *θεωρία* Gottes, auch hier dieselbe charakteristische Terminologie<sup>2</sup>.

Nur eines hat Collomp bei dieser Untersuchung unterlassen, nämlich die Frage zu stellen, in welchem größeren Zusammenhang diese §§ der Eklogai stehen. Diese Fragestellung aber führt zu einer bedeutsamen Beobachtung. Die sämtlichen genannten Stücke stehen nämlich in einem Abschnitt eines kurzen Plalmkommentars oder einer Erklärung zu einer Reihe von Plalmen, die mit Ekl. 42 beginnt. Wir finden § 43 Pl. 17<sup>4</sup>, § 44 Pl. 17<sup>51</sup>, § 51 Pl. 18<sup>2a</sup>, § 52 Pl. 18<sup>2b</sup>, § 53 Pl. 18<sup>3</sup>, § 54 Pl. 18<sup>4f</sup>, § 55–56 Pl. 18<sup>ef</sup>, § 58

drückt *προκοπή*. Die Scheidung des υἱός und des *ἐν ταυτοῦντι λόγος* wird hier allerdings nicht vorgetragen. Aber sie ist auch durch die Darstellung nicht ausgeschlossen.

1. Mit § 29 beginnen dann die Excerpta ex Theodoto im eigentlichen Sinne des Wortes, zu denen wohl bereits die §§ 1–2. 21–22. 24–26 gehören. Ob nicht auch diese Exzerpte dem Clemens durch dieselbe Vermittelung eines vorliegenden quellenmäßigen Zusammenhanges zugefloßen sind, wäre zu untersuchen. Schon die ausgehobenen Quellenstücke enthalten valentinianische Fragmente in sich. Und mitten in den speziell valentinianischen Stücken findet sich 511–551 eine eigentümliche Anthropologie nicht-valentinianischer Herkunft, die wir weiter unten in unsern Zusammenhang einrücken werden.

2. Vgl. 511 *ἐνέργεια προσηγής, κυριωτέρα παρονοία ἐγγέλων* (Ez. 191); 512 *οἱ πρωτόκτιστοι ἄγγελοι ἐνέργουν εἰς τοὺς προσηγείς τοὺς προσηγίας ἐγγέλους*; 567 *οἱ δὲ προσηγότεροι τοῖς προσηγούμενοις*. ib. *λατρουμένην*.



Pf. 18<sup>8a</sup>, § 59 Pf. 18<sup>8b</sup>, § 60 Pf. 18<sup>10. 11a</sup>, § 61 Pf. 18<sup>12a</sup>, § 62 Pf. 18<sup>13b</sup>, § 63 Pf. 18<sup>14</sup> und § 64 Pf. 19<sup>10</sup>. Ja vielleicht sind schon die Gerichtsbilderungen § 38<sup>2</sup> – § 41 mit ihren Entschlungen aus der Petrusapokalypse veranlaßt durch (den dann allerdings falsch gedeuteten Vers) Pf. 17<sup>28</sup>: *οὐ πάντα τὰ νόματα αὐτοῦ ἐνώπιόν μου*. Jedenfalls dürfte es klar sein, daß wir ganz willkürlich abgebrochene Fragmente einer Psalmenregelse, also einen quellenmäßigen Zusammenhang vor uns haben.

Die gewonnene Erkenntnis führt uns noch etwas weiter. Efl. 58 wird mitten in der Psalmenauslegung das bekannte Fragment des Kerngma Petri zitiert: „*νόμος καὶ λόγος*“ *αὐτοῦ* *ὁ σωτήρ λέγει*. Daselbe Fragment zitiert Clemens noch zweimal. Von der einen Stelle, Stromat. I 182<sup>3</sup>, kann hier abgesehen werden, aber außerordentlich beachtenswert ist der Zusammenhang der zweiten Stelle II 68. Hier bringt Clemens mehrere Auslegungen zu Psalm 1. Er kommt auf diesen Psalm, weil er in ihm eine Andeutung der von ihm vorher behandelten verschiedenen Sündenlassen findet, geht aber dann (ein Beweis, daß hier ein Fremdkörper vorliegt) in seinen Ausführungen weit über das angeschlagene Thema hinüber. Zuerst wird der Barnabasbrief bei diesen Ausführungen benutzt (67<sup>1</sup> – 3). Darauf folgt eine mündliche Tradition *ἀρχαία* *δ' ἐγγυε σοφοῦ τὰ τοιαῦτα λέγοντος* (67<sup>4</sup>). Dann aber zitiert er eine ihm offenbar besonders wertvolle Autorität: *ἐρεος δὲ νεωώτερον ἔλεγεν*<sup>1</sup>. Und nun folgt das Merkwürdige: Clemens fährt hier in der weiteren Auslegung des Psalmes fort, des ursprünglichen Zusammenhangs ganz vergessend: „*ἀλλ' ἢ ἐν τῷ νόμῳ νεόνον τὸ θέλημα αὐτοῦ*“ (68<sup>2</sup>). Darauf folgt das Zitat aus dem Kerngma. Dann erst bricht er ab, um nun seinen Saden wieder aufzunehmen: *δοκεῖ δὲ καὶ ἄλλως τοῖων ἀποχρῆν ἀμαρτίας τοῖων διδάσκειν ὁ νομοθέτης*. Dies ganze Versahren des Clemens findet nur dann seine Erklärung, wenn wir annehmen dürfen, daß er an dieser Stelle eine ihm fertig vorliegende Erklärung des ersten Psalms in den Zusammenhang einfügt.

Und nun stehen wir vor folgenden Tatsachen: Wir entdecken am Schluß der Eflagen eine fortlaufende Psalmenauslegung; wir finden andererseits in den Stromata ein Stück einer Psalmenauslegung, das Clemens ausdrücklich als aus der Tradition übernommen bezeichnet. Beide Male ist daselbe Zitat aus dem Kerngma Petri zitiert. Sollte

1. Einen Teil der folgenden Deutung finden wir auch Pädagogos III 76 wieder (Sitz der Spöiter Theater und Gerichtsstätten).

die Kombination zu kühn sein, daß hier und dort dieselbe Quelle vorliegt? Wir halten nach etwaigen weiteren für unsern Zusammenhang in Betracht kommenden Fragmenten Umschau.

Im Anfang der Eflagen treffen wir auf ein Zento von Ausfüßungen, die offenbar einem Kommentar zu Gen. 1<sup>1ff</sup>. entstammen. Sie erstrecken sich über die §§ 3 – 8. Auch die beachtenswerten Ausfüßungen über die Taufe (§ 6 – 8) fügen sich mit aller Deutlichkeit in diesen Zusammenhang ein. Hier wird nun in § 4 ein längerer Nachweis geführt, daß die Gen. 1<sup>1</sup> erwähnte „*ἀρχή*“, in der Gott Himmel und Erde schuf, der „*νός*“ sei<sup>1</sup>. Diese Spekulation erinnert sehr stark an die oben besprochenen in den Exzerpten 19 (8). Man könnte sogar versucht sein, von hier aus einem Sage des § 19 der Exzerpte noch einen ganz besondern Sinn abzugewinnen. Der Satz *ἀλλὰ καὶ ἐν ἀρχῇ ὁ ἐν ταύτῃ λόγος* (sc. *σάος ἐγένετο*) *κατὰ περιγραφήν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος νός* – gewinnt erst dann einen ganz prägnanten Sinn, wenn wir ἐν ἀρχῇ = ἐν νός (dem welt schöpferischen Prinzip) verstehen dürfen. Auch wenn es dann weiter heißt: *τέκνον δὲ τοῦ ἐν ταύτῃ λόγῳ ὁ σωτήρ εἰρηται* *διὰ τοῦτο „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“*, so legt sich die Gleichung ἀρχή = σωτήρ (νός) wiederum nahe<sup>2</sup>.

Wenn aber so die Genelsauslegung Efl. 3 – 8 in unsern Zusammenhang einrückt, so führt von hier aus ein direkter Weg zu dem letzten Abschnitt der Exzerpte (§ 69 – 86) mit ihren hochinteressanten Ausführungen über die Heilmarmene und die Sakramente. Denn die Darlegungen über die Dämonen vertreibende Kraft der Taufe Eflag. 7<sup>3</sup> und das doppelte Feuer, das durch die Taufe gelöscht wird, § 8, sind direkt identisch mit den Exzerpten § 83 und § 81<sup>3</sup>.

Andere Beobachtungen bestätigen diese Vermutung über die Herkunft jenes Abschnittes. So finden wir in dem Schlußabschnitt der Eflagen (Kommentar zu Pj. 17 – 19) eine charakteristische Ausführung

1. Vgl. dazu Hieronymus quacst. hebr. in libr. Genes. Sagarde 1868 p. 3. Hieronymus nennt als Vertreter der Ansicht, daß zu deuten sei: in filio fecit Deus coelum et terram, die altercatio Jasonis et Papisci, Tertullian und Hilarius. – Irenaeus, Epideictis II 1, überlegt Betekstisch bara mit: im Anfang war der Sohn.
2. Strikte notwendig ist die Beziehung nicht. Man kann den Beweis ja für den ersten Satz auch finden in dem Schluß: *ὁ γένονεν ἐν αὐτῇ ζωνέταιν · ζωνή δὲ ὁ νόμος*.
3. Vgl. hier auch die allerdings etwas andersartig gewandten Spekulationen über die Taufe Efl. 25 – 26. – Auch hier die Lehre von der *διτλή δόναταις τοῦ πνοῦς* 26<sup>3</sup>.





über die Heimarmene § 55<sup>1</sup>: οἱ ἀστέρες σώματα πνευματικά (beachte die Betonung der himmlischen σώματα) κοινωνονγκότα ἀγγέλους ἐφεστώσι διοικούμενα, οὐκ αἶτια γενέσεως, σημαντικά δὲ τῶν γινομένων. In den Exzerpten 69–71<sup>2</sup> wird genau dieselbe Anschauung vorgetragen. Diese Vorstellung, daß die *δυνάμεις* über den Gestirnen und der Heimarmene walteten, wußt dann weiter auch ein helles Licht auf Ekl. 56: ἔθετο τοὺς πρωτοκτίστους ἀγγέλους εἰς τὸ μηχανέει κατὰ τὴν πρόνοيان τῷ ὁρισμένῳ λειτουργεῖν, ἀλλ' εἶναι ἐν ἀναπαύσει καὶ πρὸς μόνῃ τῇ θεωρίᾳ τοῦ θεοῦ. — Wir wissen nunmehr, was es mit jener *λειτουργία* der *πρωτόκτιστοι* für eine Bewandnis hat. Sie verwalten als Oberaufseher über die Gestirne das Geschick, τὸ ὁρισμένον, gemäß der göttlichen Vorsehung<sup>3</sup>.

Wiederum berühren sich die eigentümlichen Ausführungen von der *σφραγίς* (bei der Taufe) und ihrer Bedeutung Ez. 86 (80) mit einem vereinzelt dastehenden Fragment der Eklogen 24. Und man wird es nach allem Vorhergehenden schon als Regel aufstellen dürfen, daß wo Exzerpte und Eklogen sich so unmittelbar berühren, wir uns im Gefankkreis der ihnen beiden zu Grunde liegenden gemeinsamen Überlieferung befinden.

Noch durch eine zweite, besonders charakteristische Anschauung wird wiederum dieser letzte Teil der Exzerpte mit dem ersten, der sicher aus der Quelle stammt, verbunden. Es ist die Anschauung von „rechten“ und „linken“ Engelmächten. Es gibt, heißt es Ez. 71 ff., unter den Sternwesen *ἀγαθοποιοὶ κακοποιοί*, *δεξιοὶ ἀριστοεῖ*. Und weiter wird ausgeführt, daß gegenüber den dem Menschen entgegenstehenden Mächten (den *λησταί* 72) οἱ *δεξιοὶ* (στοιχεῖται *συμμάχοντες* 72) οὐκ εἶναι ἱκανοὶ παρακολουθούντες σώζειν καὶ φυλάσσειν ἡμᾶς (73).

1. Der Satz steht allerdings auf den ersten Blick in keinem erkennbaren Zusammenhang mit dem Kommentar. Aber vorher (§ 51 u. 53) sind die *οὐρανοὶ* und auch die *ἡμέραι* Pl. 182 auf die *ἀγγέλους* gedeutet. Dann heißt es § 54 von diesen (*οὐρανοὶ καὶ ἡμέραι*): εἰς πάσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν. Und im Zusammenhang damit steht offenbar (§ 55) die Ausführung, daß die *ἀστέρες* . . . σημαντικοὶ τῶν γινομένων sind.

2. 69: πολλοὶ καὶ ἐναντία δυνάμεις . . . ἐπιτροπεύουσι τὴν τῶν ἀστρονφορὰν καὶ δι' ἐκείνων πολιτεύμενα. 70: αἱ ἐπὶ τούτων (den Gestirnen) αἰῶναι δυνάμεις ἐποχόμεναι ταμεύουσι τὰς γενέσεις καὶ ἐπισκοποῦσι . τὰ δὲ ἄστροα αὐτὰ μὲν οὐδὲν ποιεῖ. — 71: οὗτοι (die Gestirne) πρὸς τῶν δυνάμεων κινούμενοι.

3. Über diese interessante Kombination der Lehre von der Heimarmene und der andern, daß persönliche Wesen, Engel oder Dämonen, Aufseher über die menschliche Seele seien, s. o. S. 22 f.

Deshalb eben mußte der *κύριος* kommen, uns zu retten. Andererseits wird im ersten Teil der Exzerpte die merkwürdige Anschauung vorgetragen, daß Paulus die Bottschaft vom Leiden des Herrn verkündet habe *διὰ τοὺς ἀριστοεῖς*, *οὗ τούτων γινώμαι θυμηθέντες κατὰ τὸν τόπον τούτων δεδύσαν*, und daß er wiederum den pneumatistischen wunderbar geborenen verkündigt habe, *ὡς οἱ δεξιοὶ ἀγγέλους γινώσκουσιν* 23 f.<sup>1</sup>. Zwar könnte man diese Sätze als valentinianisch ansprechen und darauf hinweisen, daß unmittelbar vorher (23<sub>1</sub>–2) eine Meinung der Valentinianer ausdrücklich zitiert ist. Doch ist andererseits 23<sub>4</sub> f. von Tollemp mit zwingendem Grunde (Deutung des *πρόσωπον* θεοῦ auf den Sohn) als zur Quelle zugehörig erwiesen. Auch ist die Idee einer Unterscheidung der *Γεστηρμächte* in „rechte“ und „linke“ Kräfte nicht als valentinianisch nachweisbar. Endlich wird weiter unten noch ein entscheidender Beweis für die Zugehörigkeit von 23<sub>2</sub> (von *ἐν τῷ τῷ Παράκλητον* an) erbracht werden<sup>2</sup>.

So werden wir in der Tat den ganzen hochbedeutsamen Abschnitt Ez. 69–86 der Quelle des Clemens zuweisen dürfen. Valentinianisch oder spezifisch gnostisch ist mit einigen gleich zu erklärenden Ausnahmen nichts darin. Daß andererseits wenigstens die Ausführungen über das Sakrament mit ihrer realistischen, so gar nicht spiritualisierten Haltung nicht clementinisch sind, wird jeder zugeben, der damit etwa die großen echt clementinischen Ausführungen im sechsten Kapitel des ersten Buches des *Paidagogos* zusammenhält.

1. Zu der Vorstellung von den *ἀριστοεῖς δυνάμεις*, den *λησταί*, welche der Seele aufpassen, vgl. schon hier den merkwürdigen Abschnitt in den *Stromata* IV 116 f. (innerhalb eines mit 114<sub>2</sub> beginnenden Exzerptes zu Mt. 5<sub>28</sub>). Hier ist, ganz gnostisch, die Rede von den *ἐρεστώτες τῇ ἀνόδῳ ἀγγέλους*, von dem *σύμβολον ἄγιον* (!), das die Seele diesen zeigen muß, von dem *χρῆσμα* (! vgl. meine Hauptprobleme der Gnosis S. 300 f.) *τῆς εὐαγγελισσεως*. Die Engel werden *οἱ τὸ τέλος ἀπαιτοῦντες* (Ez. 72<sub>2</sub> *λησταί*) genannt. Sie halten diejenigen, welche, von Lastern befreit, sich ihnen nahen, fest; den nackt von jener Lastenhülle erscheinend, entlassen sie und preisen sie selig. Was wir hier haben, ist offensichtlich Gnosis und zeigt, was in den Kreisen und der Umgebung des Clemens möglich war. — Wieder andersartig ist IV 160 die Behauptung von dem *αἰεδὲς εἰδῶλον*, das denen, die ungerecht gelebt haben, bei ihrem Tode folgt. Zu vergleichen ist endlich VII 83<sub>1</sub>: *εὐνοειδὲς ὡν ταῖς ἐξουσίαις ὁρμήναι, πάνας . . . τοὺς τῆς γῆς ἀποκαθαζόμενος στίλους*.

2. Dgl. übrigens mit diesen Äußerungen die ganz anders klingenden über die *δεξιοὶ δυνάμεις* Ez. 45. — Dort haben wir sicher valentinianisches Gut, nicht Ez. 23.



Nur auf eine Ausnahme haben wir dabei zu achten. Dreimal, § 78, 79, 81, wird in unserm Quellenstück mit einem *καὶ* auf eine weiter zurückliegende Quelle hingewiesen. § 78 wird mit einem solchen *καὶ* zunächst ein kurzer Satz über die durch die Taufe aufgehobene Kraft der Heilmarmene als (bestätigende) Dublette zu dem schon im Vorhergehenden Gesagten gebracht. Woher diese Aussage stammt, ob sie valentinianisch sei, muß dahingestellt bleiben<sup>1</sup>.

Im folgenden Abschnitt (Erg. 79) wird ein Satz, der speziell der valentinianischen Schule eigen ist, über die Umgestaltung der weiblichen Seele zur Männlichkeit zitiert; er besitzt eine so wörtliche Parallele in dem großen valentinianischen Exzerptenstück § 68, daß die Varianten zur Beurteilung der Zuverlässigkeit dieser Auszüge wertvoll werden. Es mag aber betont werden, daß die Fortsetzung § 80: *ὁν γεννᾷ ἡ μήτηρ* (nicht die Sophia der Valentinianer, sondern die irdische Mutter) *εἰς θάνατον ἄγειται καὶ εἰς νόμον, ὃν δὲ ἀναγεννᾷ Ντοστός<sup>2</sup>, εἰς ζωὴν μετατίθεται εἰς ὁδοῦδα* — wiederum dem Zusammenhang der Quelle angehört.

Endlich wird Erg. 81 der erste Satz über das *σωματικόν* und das *ἀσώματον πῦρ* mit *καὶ* angeführt. In der Tat kennt ja unsere Quelle gerade diesen Gegensatz von körperlich und unförperlich nicht (s. o.). Was aber dann über das *διόσον πῦρ* und dessen Lösung bei der Taufe folgt, ist quellenmäßiger Zusammenhang und durch den parallelen Zusammenhang von Ekl. 8 gedeckt.

Mit Ausnahme dieser wenigen Sätze aber haben wir in Erg. 69 — 86 ein Stück, das weder ausgesprochen gnostisch-valentinianisch, noch clementinisch ist.

So werden wir im großen und ganzen zu dem Urteil gelangen:

1. Jedenfalls bezieht sich das *καὶ* nicht mehr auf den folgenden charakteristischen Satz über die „Gnosis“. Der Papius 781 mit *καὶ* erscheint vielmehr deutlich zwischen die Ausführungen über das *κοιτικόν* (77) und die Gnosis (78-2) eingeprengt.
2. Vgl. was Collomp über den Gegensatz zwischen dem „Männlichen“ und dem „Weiblichen“ in der „Quelle“ p. 27 — 29 ausführt (namentlich seine Bemerkungen zu Erg. 103 *ἀρσενὰ τε γὰρ καὶ θήλεα τὰ ἐναντία καὶ διάφορα πρὸς αὐτὰ*, ferner zu § 27, und der in das valentinianische Stück eingeschobenen Bemerkung 21-2). Aber die hier vorliegenden Anschauungen dürfen nicht mit spezifisch valentinianischen, denen sie allerdings nahe stehen, verwechselt werden. — Es ist nicht richtig, die echt valentinianischen und als solche direkt zitierten Äußerungen Erg. 21 f., 2, 61, 63, 64, wie E. dies zögernd versucht, in unsern Zusammenhang einzufügen. Das führt zur Verdunkelung der Eigentümlichkeit unserer Quelle. Und ebenso wenig gehören Erg. 68 und 79 hierher.

Alles, was in den Exzerpta nicht spezifisch gnostisch-valentinianisch ist, gehört der von Collomp aufgedeckten Quelle an. Bei dieser Sachlage dürfte ein Kriterium erwünscht sein, durch welches wir mit noch größerer Sicherheit das nicht valentinianische (aber auch nicht clementinische) Gut aus den Exzerpten lösen können. Und ein solches Kriterium rein sprachlicher Natur besitzen wir. Wir wissen nämlich, daß die valentinianischen Gnostiker Jesus den Namen *ζεύκος* nicht gaben<sup>1</sup>, sondern daß sie ihn entweder mit dem Eigennamen oder Soter nannten. Auch den absoluten Titel *υἱός* konnten sie Jesus kaum geben. Denn der *υἱός κατ' ἐξοχήν* ist der Monogenes in der himmlischen Aeonenwelt. Wie verhält sich nun an diesem Punkt die Überlieferung unserer Exzerpte?

Ich scheide bei der Untersuchung drei Gruppen in den Exzerpten. Als spezifisch gnostisch-valentinianisch<sup>2</sup> sehe ich an Erg. 1 — 2, 6 — 7, 171 — 2, 21 — 22, 231 — 2, 24 — 26, 29 — 68. Diese Stücke will ich mit Gruppe I bezeichnen. Gruppe II soll dann die Stücke, die zum großen Teil schon Collomp als der Quelle des Clemens angehörig, erwiesen hat, umfassen nämlich 4 — 5, 8 — 20, 23<sub>2</sub> — 5, 27 (28)<sup>3</sup>, Gruppe III Erg. 69 — 86.

Dann ergibt sich für den Gebrauch von *Κεύκος*, *Ἰησοῦς*, *Υἱός* folgende Tabelle:

	<i>Κεύκος</i>	<i>Ἰησοῦς</i>	<i>Σωτήρ</i>	<i>Υἱός</i>
I. 5 (6) <sup>4</sup>		18 <sup>5</sup>	19 <sup>6</sup>	— <sup>7</sup>
II. 9 <sup>8</sup>		—	10 <sup>9</sup>	10 (12) <sup>10</sup>

1. Vgl. Bouisset, *Kyrios* Christus S. 117, besonders 294.

2. Ich folge hier den allgemein anerkannten Feststellungen. Für die Verteilungen von 231 — 2 und 232 (letzter Satz) bis 5 sind oben S. 165 die Gründe beigebracht.

3. Kleine hier eingeprengte gnostische Fragmente nenne ich hier nicht, weil sie für die folgende Untersuchung keinen Stoff bieten.

4. 31, 64, 75, [434], 54<sup>3</sup>, 67<sup>4</sup>.

5. 73, 171, 226<sup>7</sup>, 231<sup>2</sup>, 261, 351, 362, 383, 402, 421<sup>2</sup>, 431<sup>4</sup>, 581<sup>2</sup>, 592.

6. 11, 22 (zweimal), 31, 32<sup>2</sup>, 40<sup>3</sup>, 43<sup>4</sup>, 44<sup>1</sup>, 45<sup>2</sup>, 46<sup>2</sup>, 51<sup>3</sup>, 52<sup>1</sup> (zweimal), 59<sup>2</sup>, 61<sup>1</sup>, 7, 66, 67<sup>2</sup>, 68. Der Einfachheit wegen habe ich den himmlischen Soter der Sophia und den irdischen Soter Jesus nicht getrennt.

7. 261 ist der vorweltliche *μονογενής* der *υἱός* (vgl. 71 ff. 47<sup>3</sup>). 31 u. 542 ist mit dem *υἱός* der *μήτηρ* der Demiurg gemeint.

8. 41, 51 (dreimal), 111, 182, 192, 233<sup>4</sup>.

9. 43, 52<sup>3</sup>, 82<sup>3</sup>, 91, 181<sup>2</sup>, 192, 253.

10. (93), 104<sup>6</sup>, 113, 121 (zweimal), 3, 132, 191<sup>4</sup>. 235 (zweimal).





Kύριος	Ἰησοῦς	Σωτήρ	Υἱός
III.	6 (7) <sup>1</sup>	2 <sup>2</sup>	2 <sup>3</sup>

Die Liste ist in der zweiten und vierten Spalte schlechthin überzeugend: Ἰησοῦς in den valentinianischen Quellenstellen 18mal, in den übrigen Partien kein einziges Mal! Der Titel υἱός in den valentinianischen Stücken kein einziges Mal, in den übrigen Stücken (namentlich Gruppe II) 12 – 14 mal!

Nicht so überzeugend ist das Resultat der ersten Kolonne<sup>4</sup>, da hier κύριος für die gnostischen Stücke fünfmal (resp. sechsmal) zu notieren war. Wir sehen uns die einzelnen Stücke genauer an.

31: ἐλθὼν οὖν ὁ Σωτήρ τὴν ψυχὴν ἐξύψιναεν, ἐξήμεν δὲ τὸν σπινθῆρα [δύναμεις γὰρ οἱ λόγοι τοῦ κυρίου]· διὰ τοῦτο εἶργεν „λαμπράτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμποροσθαι τῶν ἀνθρώπων“.

Ich glaube, es bedarf kaum des Beweises, daß der kurze Satz, der den Titel κύριος enthält (vgl. 42 Ende), von dem Überlieferer der valentinianischen Quellenstücke eingeschoben ist. Der Augenschein belehrt uns.

64: διὸ καὶ φησιν ὁ κύριος· ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ ἢ ἐριστικὴ ζωὴ τοῦ ἀποστόλου.

75: εἰκόνα δὲ τοῦ Μονογενοῦς τὸν Δημιουργὸν λέγουσαν. διὸ καὶ λυτὰ τῆς εἰκόνης τὰ ἔργα. [Ἰδεν καὶ ὁ κύριος εἰκόνα τῆς πνευματικῆς ἀναστάσεως ποιήσας τοὺς νεκροὺς, οὓς ἤγειρεν, οὐκ ἀφθάτους τὴν σάρκα, ἀλλ' ὡς αὐτὸς ἀποθανονμένους ἤγειρεν].

Daß dieser Satz, der überdies am Schluß des valentinianischen Exzerpts 6 – 7 steht, einen ganz fremden Gedanken an den ersten Satz über den Demiurgen heranbringt und außerdem durchaus ungnostischen Charakter trägt, bedarf keines Beweises.

543: οὗτοι δὲ πνευματικὸς ὁ Σὴθ οὔτε ποιμαίνει οὔτε γεωργεῖ ἀλλὰ παῖδα καποφορεῖ, ὡς τὰ πνευματικά. καὶ τοῦτον „ὃς ἤλπισεν ἐπικαλεσθαι τὸ ὄνομα κυρίου“, ἄνω βλέποντα, οὗ „τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανῷ“, τοῦτον ὁ κύριος οὐ γεωρεῖ.

Hier steht der Titel κύριος in einem alttestamentlichen Zitat, dessen Benutzung in dem vorliegenden Sinn, bei einem Valentinianer, dem der alttestamentliche κύριος<sup>5</sup> der Demiurg war, höchst unwahrscheinlich

1. 721, 741. 2. 752, 851, 861 (853 κυριακός).
2. 753, 761.
3. 761, 803, beide Male die trinitarische Formel πατήρ, υἱός, ἄγιος πνεῦμα.
4. Die dritte Kolonne habe ich nur der Vollständigkeit halber hinzugefügt. Der Gebrauch von Soter ist kein unterschiedendes Merkmal der Quellen, da er natürlich auch im gemein-christlichen Gebrauch häufig vorkommt.
5. Es ist fraglich, ob hier mit dem κύριος überhaupt Jesus gemeint ist.

ist. Außerdem findet sich der Satz in dem ziemlich genauen Parallelbericht Irenaeus I 75 nicht!

674: ἀλλὰ περὶ τῆς ἄνω θηλείας ἀνύεται, ἧς τὰ πάθη κτίσις γέγονεν τῆς καὶ τὰς ἀμόρφους οὐσίας προβαλούσης [δι' ἣν καὶ ὁ κύριος κατήλθεν, ἀπὸ μὲν τοῦ πάθους ἡμῶς ἀποστάσων, ἑαυτῷ δὲ εἰσποιησόμενος].

Der eingeklammerte Satz mit dem κύριος ist direkt unvalentinianisch. Denn nach valentinianischer Auffassung kommt der auf Erden erscheinene Jesus (κύριος) der gefallenen Sophia wegen ganz sicher nicht herab, sondern nur der vorweltliche Soter. Im Folgenden ist aber dann auch gar nicht von der Sophia die Rede, sondern von den πάθη der Gläubigen (ἡμῶς!)<sup>2</sup>, ebenfalls ein nicht-valentinianischer Gedanke.

Der sechste Fall ist endlich kaum mitzuzählen. Der Satz, um den es sich handelt, ist ein aus dem „Apostolos“ herübergenommenes Zitat. Es heißt 434 nach Phil. 211: καὶ πᾶσα γλώσσα ἐξομολογήσεται, ὅτι κύριος τῆς δόξης Ἰησοῦς Χριστὸς Σωτήρ. Hier ließ sich der Kyriotitel, wenn einmal das Zitat gebracht wurde, kaum vermeiden. Im übrigen sind die Abweichungen charakteristisch. Statt des paulinischen einfaches und absolut stehenden κύριος steht hier κύριος τῆς δόξης, das in der Begleitung des Genitivs kaum als Titel empfunden wird, und hinzugefügt ist das gnostische Σωτήρ. So wird hier die scheinbare Ausnahme eine Bestätigung der Regel.

Somit werden wir das Vorkommen des Titels κύριος als ein Mittel zur Abgrenzung der nichtvalentinianischen Quelle in Anspruch nehmen dürfen. Und das ist besonders wichtig für die Beurteilung des Stückes 69 – 86, in welchem κύριος in der Tat (s. d. Zusammenstellung) der fast allein vorherrschende Titel ist.

Anhang. Im Vorbeigehen sei hier noch auf die ebenfalls in gnostischen Milieu stehende, jedoch nicht valentinianische (deren Darstellung vielmehr unbefriedigende) Anthropologie aufmerksam gemacht, die mitten im zweiten Teil der Exzerpte 51 – 53 vorkommt. Hier ist von einer doppelten ψυχὴ des Menschen die Rede (der valentinianische Gegensatz von πνεῦμα und ψυχὴ ist ganz verschieden), der θεία ψυχὴ und der ἐλαχὴ ψυχὴ (ὁδὸμα οὐρα τῆς θείας ψυχῆς). Diese ἐλαχὴ ψυχὴ wird auf den ἀντίδικος Mt. 525 und den νόμος ἀναστατεν-

1. Es ist im Zusammenhang von dem bekannten Wort des Ägypteravangeliens die Rede (μελέν τὸτε εἶναι θάνατον, ἄρχος ἂν αἱ γυναικες τέρτων).

2. Dieses „Wir“ des Redaktors scheint dann auch auf den folgenden echt valentinianischen Satz 68 abgefaßt zu haben. In der Parallele Ez. 79 (i. o.) steht das „Wir“ nicht. Das wäre ein weiterer Beweis, wie unbefangenen der Überlieferer valentinianische Sätze fast als seine eigenen weitergibt.



όμενος Rō. 7<sup>23</sup> bezogen. Von ihr heißt es: τούτο „ζίζάνιον“ θρομίζεται σπυγνές τῇ ψυχῇ, τῷ χορστῷ ἀνάστασι. — Diese Lehre von zwei weisensverliebten Seelen scheint auch dem Stück Ezg. 271, das wir mit Sicherheit auf die Quelle des Clemens zurückführen konnten, zu Grunde zu liegen. Es wird hier die Lev. 163 gegebene Kultusvorschrift, daß der Hohepriester, wenn er am Versöhnungstag in das Heiligtum geht, eine innere Kopfbinde tragen, also das goldne Diadem ablegen muß, mit den Worten gedeutet: δεικνύς τῇ ἀπόθεσιν τοῦ καθάπερ πετάλου χρυσοῦ καθάγου γενομένου καὶ κοίρου διὰ τὴν κάθαρσιν, τοῦ ὥσπερ σώματος τῆς ψυχῆς . . . ἀποτίθεται δὲ τούτο τὸ σῶμα . . . ἐντός τοῦ καταπέτασματος τοῦ δευτέρου ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ. Darauf heißt es weiter: γυνὴ δὲ ἡ ψυχὴ . . . ὅσον σῶμα τῆς δυνάμεως γενομένη μεταβάλλει εἰς τὰ πνευματικά, λογιστὴ τῷ ὄντι . . . ὥς ἂν ἐμπνευσμένη ἐπὶ τοῦ λόγου. In diesem Zusammenhang kann der seltsame Ausdruck τοῦ ὥσπερ σώματος τῆς ψυχῆς kaum anders verstanden als „dessen was gleichsam Leib der Seele ist“. D. h. es ist hier der niedrige Seelenbestand gemeint, den die menschliche in die himmlischen Sphären sich erhebende Seele ablegen muß. Dann aber deckt sich die Anthropologie von § 27 mit der von § 51–551. — Die hier vorliegende Anthropologie würde sich dann auf das engste berühren mit der Stromat. II 112–114 von Clemens überlieferten Lehre des Basilides von den προσοσζήματα oder den πνεύματα προσοσζήματα τῇ λογιστῇ ψυχῇ und der des Jüdothos von der ποσούνης ψυχῇ. Auch hier würde sich wieder eine Annäherung der Quelle des Clemens an die Gnōsis zeigen. Ich notiere noch einige Parallelen (Efl. 252 ἐπειδὴ) (ὥς) δ' αἴτιος ἀπὸ τοῦ ἀρχόνου διακρίβεται (τοῖτέστιν ἀπὸ τοῦ ἑλκὸς ἐνδύματος) . . . 254 ἀλλ' ἐπεὶ μὲν τὸ σωζόμενον αἰτῶν ἔστιν, τὸ δὲ περιπερυνός τῇ ψυχῇ τῷ ἀρχόνῳ, καὶ τὸ μὲν ἀσώματον, τὸ δὲ χωρίζομενον ἑλκὸν (beachte, daß im ganzen Zusammenhang immer von dem ἑλκὸν, wahrheitlich dem niederen Bestandteil der Seele die Rede ist, nicht vom σώμα). Ferner Stromat. VI 521 ὁ δ' ἂν παρμενίδης ἐκ τῆς ἀγαθίας πεπαιγμένον τύχῃ, τούτο ἀπορίεται ὅν τῷ σαρκιῷ πνεύματι τῷ κατὰ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμῶντι. Stromat. VII 796 ἀλλὰ καὶ τῆς σωματοῦς ψυχῆς κατεξορίσται, σῶμα ἐμβαλὼν ἀγνιστῶν τῷ λόγῳ πνεύματι. — Im weiteren Sinn gehört auch Stromat. II 110 in diesen Zusammenhang (τὰ πάντα ἐναεσζόμενα τῆς ψυχῆς τῆς μαλθακῆς καὶ εἰσόντης καὶ ὅσον ἐναποσφοργίσματα τῶν πνευματικῶν δυνάμεων) und endlich auch der Abschnitt V 39–40, auf dessen Parallellismus mit Ezg. 27 bereits S. 157 hingewiesen wurde, obwohl hier die ursprünglichen Vorstellungen stark vergeistigt erscheinen. Die Frage der Herkunft dieser ganzen interessanten Psychologie kann hier leider nicht behandelt werden. Clemens scheint die Zusammenhänge noch richtig, wenn er unmittelbar hinter der Darstellung der (oben erwähnten) Lehren des Basilides forscht: δύο γὰρ δὴ ψυχῆς ἐπορίθεται καὶ ὁκτος (Jüdoth) ἐν ἡμῖν καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι, περὶ ὧν ὕστερον ἐπισκερρίσθηθα (vgl. V 881). In der Tat wären als nächste Parallelen hermetisch-pythagoräische Spekulationen heranzuziehen. Doch darüber könnte nur in einem weiteren Zusammenhang gehandelt werden.

Wir haben also mit großer Wahrscheinlichkeit fast die sämtlichen nächstvalentinianischen Bestandteile der Egerpte auf die „Quelle“ zurückgeführt. Ehe wir auf Grund dieser Beobachtungen eine Gesamt-

Charakteristik der Quellenstücke geben, wird es sich hier empfehlen, einer weiteren Entdeckung Collops nachzugehen, daß quellenmäßige Stücke von ähnlicher Haltung von Clemens auch in seine Stromata aufgenommen seien.

Collop hat mit großem Scharfsinn auf eine ganze Reihe hier in Betracht kommender Stücke den Finger gelegt. Hier, wo es sich zunächst nur um die Vermehrung des Materials zur Erkenntnis der Gesamthaltung unserer Quelle handelt, möge nur auf die zwei größten und bedeutendsten Abschnitte hingewiesen werden, deren Verwandtschaft mit der Quelle C. erkannt hat, nämlich Stromat. VII 9 ff. und VII 56 ff. (Daneben kommen gewisse Partien des sechsten Buches in Betracht.) Die Parallelen, die C. p. 30 f. in einer ausführlichen Zusammenstellung nachweist, sind in der Tat sehr auffällig! Sie betreffen vor allem das Thema des stufenmäßigen Aufstieges der Seele zur höchsten Gotteschau und die damit zusammenhängende Anschauung von der himmlischen Hierarchie. Allerdings sind die in Betracht kommenden Wendungen hier ein wenig anders gefärbt.

So wird die himmlische Hierarchie mit den Worten geschildert: δυνάμεως δ' οἶμαι τῆς μεγίστης ἢ πάντων τῶν μεθῶν καὶ μέγιστοῦ μικροτάτου προήκουσα δι' ἀκριβεῖας ἐξέτασις, πάντων εἰς τὸν πρῶτον διουνητὴν τῶν ὅλων ἐκ θελήματος πατρὸς κυβερνῶντα τὴν πάντων σωτηρίαν ἀφωσώτων, ἐτέρον δ' ἑτέρους ἡγουμένους τεταγμένους, ἔστ' ἂν τις ἐπὶ τὸν μέγαν ἀβύνηται ἀσχευέα. ἀπὸ μᾶς γὰρ ἄνωθεν ἀρχῆς τῆς κατὰ τὸ θέλημα ἐνεργοῦσας ἵσχηται τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα (!). εἴτα ἐπὶ τέλει τοῦ φανομένου τῷ ἀρχῶν ἡ μακαρία ἀγγελολογία<sup>2</sup> καὶ δὴ μέγιστος ἡμῶν αὐτῶν ἄλλοι ἐπ' ἄλλοις (VII 92–3). Hier liegt in der Tat trotz einiger neuer Wendungen eine derartige Verwandtschaft mit dem bisher Besprochenen vor, daß man mit den Mitteln der Egerpte und Eklogen geradezu einen Kommentar zu unserer Stelle schreiben kann. Streiflich ist zu beachten, daß der Name für die höchsten Wesen „προωτάτοι“ sich in diesen Zusammenhängen nicht findet. Dafür ist hier noch charakteristischer (weil hellenistischer) von den θεοὶ und dem Aufenthalt der Seele bei ihnen die Rede: τὴν ἐσομένην ἡμῖν κατὰ τὸν θῶν μετὰ θεῶν διάσταρ. — καὶ θεοὶ τὴν προυνήγοιαν κέκληνται σύνθηρον

1. Eine genaue und erweiterte Begründung dafür, daß C. in der Tat recht gesehen hat, wird weiter unten erfolgen.

2. Etwa: „darauf (auf die noetische Welt) folgt an der Spitze der sichtbaren Welt oben die seltsame ἀγγελολογία“. Die Geistigeister erscheinen als der Gipfel der irdischen Welt!





τῶν ἄλλων θεῶν τῶν ὑπὸ τῷ σωτήρι προτύπων τεταγμένων (VII 563. s.)<sup>1</sup>. Ich hebe ferner hervor, daß Exz. 801 von der Wiedergeburt durch Christus εἰς ζωὴν, εἰς ὁδοῦσα die Rede war. Dem entsprechend heißt es VII 572: μετὰ γούνην ἐν σαρκὶ τελευταίαν ἐπεροχὴν δὲ κατὰ τὸ προσήκον ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλον, εἰς τὴν παύσαν αὐτὴν ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἀγίας ἐβ-δομάδος<sup>2</sup> ἐπεργεται μονήν<sup>3</sup>.

Ich hebe noch folgende Derwandtschaft (vgl. o. S. 157f.) in Terminologie und Sprache heraus: den Gebrauch von λειτουργία 564: πατιμένοις μὲν τῆς καθάρσεως, πεπανμένοις δὲ καὶ λειτουργίας τῆς ἄλλης, καὶ ἁγία ἢ καὶ ἐν ἁγίοις. 572: πάσις καθάρσεως τε καὶ λειτουργίας ὑπεκβῆσα<sup>4</sup>; ferner von προκοπή<sup>5</sup> 571: ἡ γυνὼς διαβιβάζει τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς τὸν ἀνθρώπον. 101: κατὰ προκοπὴν ἐλάστην ἐπεπνευμένῃν εἰς ἔξιν ἀπαθείας, ἄχρως ἂν κατατήσῃ εἰς ἄνθρωπα τέλειον, τῆς γνώσεως τε ὁμοῦ καὶ κληρονομίας ἐπεροχὴν<sup>6</sup>; das eigentümliche προσεχὴς 572: σὺν τῷ κυρίῳ γίνεσθαι, ὅπου ἔστιν προσεχὴς ὑποταγμένη; das Endziel der ἀνάταυσις<sup>7</sup> 571: ἄχρως ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκαταστήσῃ τῆς ἀναπαύσεως τόπον (vgl. Ehl. 567); die Schäuberung der καταλήπτωθι θεωρία 571: τὸν καθαρὸν

1. Vgl. VII 131: ὑπερβαίνουσι ἐκάστης ἁγίας τάξεως τὴν πολέτειαν, καθ' ἃς αἱ μακάριοι θεῶν οἰκίσεις διορισμέναι διατελείονται. VI 114s: καθ' οἰοῦσιν οὖν τοῦ θεοῦ ὁ εἰς νύθεσιαν καὶ φύλλαν τοῦ θεοῦ καταταγείς κατὰ τὴν συγκληρονομίαν τῶν κυρίων καὶ θεῶν γίνεται. 575 ist dagegen vom ὁσέ-γελος εἶναι des Gläubigen die Rede. Vgl. Ehl. 575 ἀγγελόδεσσι; Ehl. 572 ἀγγελικὴ ὑπουργία; Stromat. VI 105, vgl. VII 93, 572, 786, 842. Man achte auch auf die Ausdrücke τάξις, τεταγμένοι, καταταγείς hier und Stromat. VII 572 VI 1146.

2. Vgl. zur Hebdomas und Ogdons die weiter unten zitierten Stellen Stromat. IV 1592 VI 1081.

3. Vgl. VII 93: οἱ μὲν ἐνάετοι οἰκεῖσιν τῇ πρώτῃ μονῇ. Ehl. 56s: πάλιν ἐπαναβησόμενοι κατὰ προκοπὴν ἀφίεσθαι ἐπὶ τὴν πρώτῃν μονήν.

4. Exz. 27 liefert dazu den Kommentar. Eine interessante Parallele ist Ehl. 567, die bereits oben S. 164 besprochen ist und ihre Erklärung gefunden hat. — Die Seele kommt von allen λειτουργία (s. o.) zur Ruhe, genau wie die προκότατοι.

5. Vgl. VII 567: εἰς τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον εὐπρόδοκτον μεταβολήν. 575: αἰετὰ κατὰ τὸ προσήκον ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλον.

6. VII 575: μετὰ γούνην ἐν σαρκὶ τελευταίαν ὑπεροχὴν δὲ κατὰ τὸ προσήκον ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλον. Vor allem noch VII 131: (von den Seelen) ταυτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἡπάσας τετιμημένας διαμένειν. Vgl. Exz. 101: ἀπὸ λόγον τῆς ὑπεροχῆς τῶν πνευματικῶν ἁπάντων.

7. Vgl. oben die Note, daß die Seele von ihrer λειτουργία zur Ruhe kommt.

τῇ καρδίᾳ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ἐπιστημονικῶς καὶ καταλήπ-τικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν διδάσσεια (dazu eine fast wörtliche Parallele Exz. 274 — s., vgl. καταλήπτωθι θεωρία VII 131).

Das meiste davon hat C. bereits notiert. Ich füge noch einiges Wenige hinzu. Ich verweise auf die häufige Betonung des Gedankens, daß die Gläubigen φύλοι und ἀδελφοί des Logos seien. Exz. 275 werden die προκότατοι, mit denen die Gläubigen zur Ruhe kommen sollen, ausdrücklich φύλοι und ἀδελφοί genannt. Vielleicht ist auch Ehl. 33 hier heranzuziehen: φύλους γὰρ ἔπειν καὶ ἀδελφὸς τοῦς ἐχόμενους τῆς πρὸς τὸ θεῶν ἀγορεύσεως<sup>1</sup>. Dementsprechend heißt es VII 574, daß die ὁμοίς den ὁμοτίκτορ φύλον φύλλοι τὸ γινώσκον τῷ γνωσκομένῳ παρίστανται. Darüber hinaus finden wir Stromat. VII 56 eine dreifache Abstufung φύλοι, οὐκῆται πατοί, ἀλλῶς οὐκῆται<sup>2</sup>.

Ein wichtiges Datum hat Collomp übersehen, nämlich, daß am Schluß des von ihm so treffend ausgehobenen Stückes (Stromat. VII 582f.) bei der Exzerpte der Stelle Pl. 236: „αὐτὴ ἡ γενεὰ ζητούντων τὸν κύριον, ζητούντων τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ“, die aus den Exzerpten so bekannte Deutung des Angesichtes Gottes auf Christus vorliegt<sup>3</sup>.

Mit C. weise ich endlich noch auf eine bedeutsame Wendung hin, die uns ebenfalls am Schluß des ausgehobenen Abschnittes der Stromata begegnet, nämlich daß der Gläubige, der durch die Hebdomas hindurchgefahren, zum φῶς ἐστὸς καὶ μένον αἰδώς, πάντῃ πάντων ἄρρετων werden soll (575). C. verweist auf die Parallele Exz. 121: φῶς δὲ νοερόν ἡ μεγίστη προκοπή. Aber der Ausdruck φῶς ἐστὸς ist damit nicht ganz gedeckt. Er ist aber von religionsgeschichtlicher Bedeutung, wie aus den weiter unten folgenden Untersuchungen hervor-gehen wird.

1. Vgl. Ehl. 202: ἀδελφοί μου γὰρ, φῆσαν ὁ κύριος, καὶ συγκληρονόμοι οἱ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου.

2. VII 574 φύλον φύλλο παρίστανται. Vgl. Stromat. VI 1146: ὁ εἰς νύθεσιαν καὶ φύλλαν τοῦ θεοῦ καταταγείς. Die Stelle wird uns weiter unten noch be-schäftigen. — Aber freilich ist Clemens auch sonst der Ausdruck φύλλος (im ter-minologischen Sinn, mehr als πατὴς) vertraut, vgl. 3. B. VII 212, 681, V 401 u. ö.

3. S. o. S. 1574. Vgl. Exz. 106, 121, 236; ferner Stromat. V 341 (über dieses Stück s. u.). Die Parallele Paidagog. I 572 liegt etwas ferner. Auch V 401 ist von dem Schauen πρόσωπον τοῦς πρόσωπον, aber ohne diese Deutung die Rede.



## Kapitel II.

## Der Charakter der nachgewiesenen Quelle.

Wo haben wir die Heimat dieser in sich zusammenhängenden markanten Gesamtanschauung, welche die aus Clemens ausgehobenen Stüde mit einander verbindet, zu suchen? Ihr allgemeiner Charakter ist leicht zu bestimmen. Schon auf den ersten Blick mutet sie uns gnostisch (im allgemeinen Sinne des Wortes) oder zum mindesten halbgnostisch an. Aber können wir diesen Gesamteindruck noch zu größerer Bestimmtheit und Klarheit bringen?

Mit großem Scharfblick hat Collomp hier bereits die Frage in Angriff genommen. Er weist in erster Linie auf gewisse enge Beziehungen mit der jüdisch-christlich-gnostischen Grundschrift der Pseudoclementinen hin<sup>1</sup>. Hier finden wir Hom. XVII 8 vor allem die Lehre vortragen, daß Gott eine *μορφή* habe, während der Keger Simon (3) diese Anschauung bestreitet und als eine Ketzerei hinstellt<sup>2</sup>. Ferner sieht C. eine weitere Verwandtschaft in der Betonung der verschiedenen *διαθήκαι*, die Gott durch Adam, Noah, Abraham, Moses schließt (i. namentlich Ekl. 51, dann auch 23 u. 16), mit der freilich im einzelnen sehr schwankenden bekannten Lehre der Pseudoclementinen von den verschiedenen Inkorporationen des wahren Propheten im Laufe der Heilsgeschichte. Endlich erinnert C. daran, daß zu der Gegenüberstellung des Männlichen und des Weiblichen in unsern Fragmenten eine gewisse Parallele in der bekannten Synagogenlehre der Clementinen vorliege.

Sind die beiden letzten Parallelen auch nicht so zwingender Natur, weil die betreffenden Lehren in unsern Fragmenten höchstens sporadisch vorliegen und keineswegs eine solche beherrschende Stellung und Tragweite haben wie in den Clementinen, so läßt sich endlich anderseits noch auf eine vierte von C. übersehene Parallele hinweisen. Die

1. Dgl. Collomp. p. 34–39.

2. Dem entspricht die Anschauung, daß der Mensch das (leibliche) Ebenbild Gottes sei. Daher, wer den Menschen ehrt, ehrt Gott Hom. XI 4. — C. macht hier aufmerksam auf Stromat. VI 72<sup>2</sup> als eine genaue Parallele, namentlich dann, wenn man annehmen darf, daß Clemens durch spiritualisierende Zusätze den ursprünglichen Sinn der Überlieferung verändert hat: *θεοειδής καὶ θεοεικὲς ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ* [κατὰ ψυχὴν], ὃ τε αὐθὺς ἀνθρώπουειδής [τὸ γὰρ εἶδος ἐκείνου ὁ νοῦς, ὃ παραστηρίζουμεθα]. παρ' ὃ καὶ οἱ εἰς ἀνθρώπων ἀγαθάνοιες ἀνόσοι καὶ ἀσβεστὲς. — Über die Komposition des VI Stromat. s. u.

merkwürdige Entgegensetzung von *φῶς* und *πῶς*, die C. in den Exzerpten nachgewiesen hat, begegnet uns in den Clementinen wieder. Ebenso läßt sich die Idee von der feuervernichtenden Kraft der Taufe, die wir in den Exzerpten und den Eklogen finden, hier in einer ähnlichen Form wieder nachweisen. Doch darüber wird sogleich noch in einem weiteren Zusammenhang gehandelt werden.

So scheint C. in der Tat recht gesehen zu haben, wenn er die Parallelen zwischen den Clemens-Fragmenten und den Pseudoclementinen zog. Aber die jüdisch-christliche Gnosis der Clementinen ist selbst ihren näheren Beziehungen und ihrer religionsgeschichtlichen Stellung nach noch immer ein Rätsel. Wir werden deshalb unsern Blick noch weiter spannen müssen. Auch hinsichtlich der weiter sich hier öffnenden Fragen hat C. das Meiste bereits gesehen. Ich bemühe mich, zusammenzufassen und zu ergänzen.

Die dem ganzen Aufbau der Weltanschauung unserer Quellenstücke zu Grunde liegende Idee der Dreiteilung der himmlischen Welten (*ἄγροι, ἀργύρελοι, πορωτότιστοι*), wobei dann die eigentlich göttliche Welt noch jenseits der dritten Stufe zu liegen kommt, zu der auch die *πορωτότιστοι* sich erst erheben sollen, läßt sich von vornherein in einen größeren Zusammenhang einrücken. Ohne Mühe erkennen wir hier einen Nachklang der im hellenistischen Zeitalter weitverbreiteten Dreiteilung der Welt in die Sphäre der Region unter dem Monde, die Planeten-Sphäre und die der Aplaneis<sup>1</sup>.

Freilich schaut die astronomische Grundlage jener gesamten Anschauung nur noch so eben durch, und was wir hier haben, sind rudimentäre Fragmente. So scheint die so bemerkenswerte Vorstellung von den *πορωτότιστοι* mit der von sieben höchsten Gestirngeistern zusammenzuhängen. Daß diese in der Siebenzahl zu denken sind, wird ausdrücklich Exz. 10<sup>1</sup> gesagt: *ὃ γὰρ τῶδε μὲν πλέον τῶδε δὲ ἥττον παρόχηται τῶν ἐντά*. Auch Stromat. V 35<sup>1</sup> wird der siebenarmige Leuchter auf Christus gedeutet, der die Seinen vielfältig erleuchtete *διὰ τῆς τῶν πορωτότιστων διαζωρίας*. Und der unmittelbar folgende Hinweis auf Aplt. Jo. 5<sup>a</sup>. Sach. 4<sup>10</sup> macht wenigstens die ursprüngliche

1. Dgl. hierzu etwa Heinze, Xenocrates 74 ff.; Bouisset, d. Himmelsreise der Seele, Archiv f. Religionswissenschaft. IV 254; Dietrich, e. Mithrasliturgie 78. Vor allem Cumont Archiv f. Religionswissenschaft. IX 331 und Cumont Astrology and Religion 123. Cumont betont scharf, und m. E. mit Recht, die orientalische Herkunft dieser ganz und gar jüdisch bestimmten Lehre, die übrigens bereits in der von einem direkten Schüler Platos herkommenden Epinomis c. 9 vorliegt. Neuerdings vgl. J. Kroll, Lehren d. Hermes Trismegistos S. 7, 507, 555.





Beziehung auf sieben höchsten (Geistig-Geister) einigermaßen wahrscheinlich. Andererseits aber wird die direkte Beziehung zwischen diesen sieben höchsten Geistern und den Planeten wieder zerrissen. Stromat. VI 143, heißt es ausdrücklich: *ἐπὶ μὲν εἰσὶν οἱ τῶν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες, ἐπὶ δὲ καὶ οἱ ἀπὸ τῶν μαθημάτων τοῦς πλανήτας ἐνὰ φανῶν ἀστέρας τὴν περὶ τὸν διόκησαν ἐκτελούντες.* Und in der Tat stehen in unserem System die *πρωτόγονοι* weit über der ganzen Welt der Gestirne (s. o. S. 164).

Einen Nachklang direkt siderischer Vorstellungen enthält die des öftern wiederkehrende Anschauung von der Reise der Seele durch die Hekdomas zur Ogdoads: *ἐπὶ τὴν κρυφαίαν . . . διὰ τῆς ἁγίας ἐβδόμδος ἐπέρχεται μονήν* (Stromat. VII 57<sub>3</sub>). Christus gebiert uns wieder *εἰς ζωήν, εἰς οὐδοάδα* (Erg. 80)<sup>1</sup>. Auch darauf mag hingewiesen werden, daß wir sahen, wie an zwei Stellen die *ἄγγελοι* direkt als Aufseher über die Gestirne und diese als ihre Diener und Antän-diger ihres Willens erschienen (Ekl. 55; Erg. 70).

Aber wie gesagt, so stark hier auch überall das gemeinsame siderische Element heraustritt, was hier vorliegt, sind disjecta membra, die sich nicht recht zur Einheit zusammenschließen wollen. Namentlich durchkreuzen sich offensichtlich die Motive der dreifachen (vierfachen) und der siebenfachen Einteilung der himmlischen Welt<sup>2</sup>.

Auf greifbarere und bestimmtere Parallelen führen die Äußerungen unserer Quellenstücke über den stufenmäßigen Aufstieg der Seele (und auch der übrigen Himmelsbewohner) und ihre allmähliche Erhebung zur Würde der *ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, πρωτόγονοι* und darüber hinaus noch der *γίλοι* und *νιόλ θεοῦ*.

Auch hier hat Collomp bereits das Wichtigste gesehen. Er hat vor allem auf die dem Jamblichos zugeschriebene Schrift de mysteriis II 3, p. 70–71 und die dort vorgetragene komplizierte Einteilung der

1. Dgl. Stromat. IV 159<sub>2</sub>: *εἰς ὅν (verschiedene Deutungen der Siebenzahl) ὁ χρόνος εἴη ὁ διὰ τῶν ἐπὶ περιόδων τῶν ἀριθμολογούντων εἰς τὴν ἀκροτάτην ἀνάστασιν ἀποκαθαρσις εἴτε ἐπὶ οὐρανῶν, οὗς τινες ἀριθμοῦσι κατ' ἐναντίωσιν, εἴτε καὶ ἡ ἀτελής χιόρα ἢ πληρούμενα τῷ νοητῷ κόσμῳ ὁδοῦς λέγοντο.* — VI 108<sub>1</sub>: *οἱ μὴ καταμεινάντες ἐν ἐβδόμῃ ἀναπαύσεως, ἀναθεωροῦντες δὲ τοῦς ἐξομωσέως εἰς οὐδοαδικῆς εὐεργασίας πληρονομίαν ἐπεκτείναντες.*

2. Auf das Vorliegen verschiedener Auffassungen deuten auch die zurückhaltenden Wendungen (s. o.) Stromat. IV 159<sub>2</sub>. Wenn an einigen Stellen nur noch von der Hekdomas und der Ogdoads die Rede ist, so kann man schließen, daß dabei an die bestimmte Siebenzahl der himmlischen Welten gar nicht mehr gedacht wird.

Geisterwelt hingewiesen. Es bedarf hier aber einer noch genaueren und eingehenderen Untersuchung.

Bereits Porphyrios in seinem Brief an Anebon kennt die Geisterklassen *ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, δαίμονες, ἄρχοντες, ψυχὰι* (II 3, p. 70, ed. Parthen). Mit seiner Frage nach dem Unterschied dieser Wesen beschäftigt sich ausführlich das ganze zweite Buch von de mysteriis. Es wird hier folgende Stala der himmlischen Hierarchie festgelegt: Zu oberst stehen die *θεοί*, dann folgen die *ἀρχάγγελοι*, die *ἄγγελοι*, die *δαίμονες*, dann die *ἦρωες* (71<sub>11</sub>), welche der Fragesteller übersehen habe, dann die *ἄρχοντες*, welche wieder einzuteilen seien in a) *κοσμοκράτορες οἱ τὰ ἐπὶ σελήνῃ στοιχεῖα διοικούντες* und b) *οἱ τῆς ἕλης ποσειδημόνες* (71<sub>15</sub>), endlich zuletzt die *ψυχὰι*. In ermüdender Breite und mit echter theologischer Scholastik werden die Unterschiede dieser Wesen nach allen Seiten hin dargestellt.

Wir haben hier aber offenbar eine recht sekundäre Bildung einer späteren schematisierenden Geistertheologie vor uns. Schon nach inneren Gründen können wir urteilen, daß diese Liste aus zwei Bestandteilen verschiedener Herkunft zusammengeklittet ist. Wir haben einmal die bekannte, spät-hellenische Stufenfolge: *θεοί, δαίμονες, ἦρωες, ψυχὰι*, und auf der andern Seite die doch wohl schon aus jüdisch-christlicher Überlieferung stammenden *ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι*<sup>1</sup>, und auch die *ἀρχοντες* (*κοσμοκράτορες*) werden wahrscheinlich dorthier entlehnt sein.

Und das bestärkt sich uns durch eine Analyse der ganzen Schrift. Das zweite Buch steht mit dieser komplizierten Einteilung der Geisterwelt, soweit ich sehe, singular da. Es stellt innerhalb seines Mitteleius eine ganz verwilderte Spekulation dar<sup>2</sup>. Ganz anders stellt sich Buch I, das sich ebenfalls mit der himmlischen Hierarchie beschäftigt. Hier wird die einfachere (griechische) Reihenfolge konstant festgehalten: *θεοί, δαίμονες, ἦρωες, ψυχὰι ἄρχοντες*<sup>3</sup>. Über ihnen steht dann nur noch

1. Nicht überall deutet der Terminus *ἄγγελοι* auf jüdisch-christlichen Einfluß, vgl. Dibelius, Geisterwelt im Glauben des Paulus 209–221, und Tannont, orient. Relig. im römischen Reich, übers. v. Geirich 308. — Aber wo sich so *ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, ἄρχοντες κοσμοκράτορες* neben einander stellen, drängt sich jene Annahme doch deutlich auf.

2. III 18 p. 144<sub>4</sub> ff. finden wir die einfachere und doch schon schon sekundäre Klassifikation: *θεοί – ἄγγελοι – δαίμονες* mit unterschiedener Degradation der *δαίμονες*. Dieselbe Einteilung V 25.

3. Dgl. I 3 p. 81<sub>5</sub>; I 4 p. 14<sub>3</sub>; besonders die ausführlichen Darlegungen I 5 p. 16–17; I 6 p. 19 f. ufm. Beachte den Ausdruck *συνπαδοί (τῶν θεῶν)* für die niedrigeren Klassen der Hierarchie. — Dgl. V 9 p. 209<sub>17</sub> ff. *δαίμονια*, Geschichten etc. Nouliet.



τὸ ἀγαθόν . . . . . ἑκείνη ἢ ὁδὸς ἢ προεσβυτάτη καὶ τιμιωτάτη (I 5, p. 15s). — Ebenso bezeugt Porphyre (III 31) in seiner Anfrage das einfache Schema: θεοί, δαίμονες, ψυχαὶ τῶν τεθνηκότων.

Wir werden also gut tun, unsern Vergleich trotz der scheinbar engeren Parallelen in de myst. II auf die Stellen in de myst. I (und verwandte) zu beschränken. Denn es könnte sich herausstellen, daß de mysteriis II von christlich gnostischen Spekulationen abhängig wäre, wie sie uns in den Exzerpten und Eklogen begegnen. Auch bei dieser Beschränkung springt der Parallelismus in die Augen. Beiderseits haben wir vier Stufen der Geister-Hierarchie. Dort: θεοί — δαίμονες — ἥρωες — ψυχαί, — hier: πρωτόκτιστοι — ἀρχάγγελοι — ἄγγελοι — ψυχαί. Und dabei ist noch zu bemerken, daß sich in den Quellenstücken bei Clemens auch die Wendung θεοί<sup>1</sup> für die höchste Stufe der himmlischen Weisen nachweisen ließ. Die Hierarchie der clementinischen Stüde scheint aus einer Judaisierung oder Christianisierung der hellenischen entstanden zu sein. Statt δαίμονες, ἥρωες sagte man ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι. Hat doch schon Philo die δαίμονες (resp. ἥρωες) mit den ἄγγελος zusammengebracht und von ihnen die gefallenen ψυχαί unterschieden (f. o. S. 19 ff.).

Diese Vermutung bestärkt sich uns, wenn wir nunmehr noch auf den Sprachgebrauch innerhalb der in Betracht kommenden Darlegungen bei Jamblichos im einzelnen achten. Auf Einiges hat bereits Gollomp aufmerksam gemacht. Aber der Eindruck der sprachlichen Verwandtschaft läßt sich noch stärker gestalten. Ich zitiere zunächst eine Stelle, die dieje wohl am stärksten und gelassensten heraustreten läßt: de myst. I 5, p. 16s: ἀρχῆς δὴ ὅν καὶ τελευταίης τοιαύτης οὐσίας ἐν τοῖς θεοῖς γένεσι, δύο τῶν ἁγίων ὄρων τούτων (d. h. der θεοί und ψυχαί) μεταξὺ νόει μεσότητι, ὑψηλότεραν μὲν τῆς τῶν ψυχῶν τάξεως τὴν τῶν ἡρώων ἐπιταγμένην . . . . . πᾶσι τοῖς περὶ τὰς ψυχὰς ἀγαθὸς ὅσοι πατερλῶς αὐτὴν ἐπετρέχουσιν, προσερχῇ δ' ὁμῶς αὐταῖς συναπινομένην διὰ τὴν τῆς ζωῆς ὁμοειδίαν συγγένειαν. τῆς δὲ τῶν θεῶν ἐξηγημένην τῶν δαιμόνων, μακροῦ δὲ τῆς καταδεστέραν αὐτῆς. — Im Folgenden (p. 17-) ist dann die Rede von dem σύνδεσμος θεῶν τε καὶ ψυχῶν, der ἀδιάλυτος συμπλοκή, μία συνέχεα ἄνωθεν μέχρι τοῦ τέλους, der κοινωνία ἀδιαίρετος, κοῦσις ἀρίστη καὶ σύμμιξις θεῶν αἰτία, προεσβυτάτη μία αἰτία (vgl. V 10. 14). Wieder anders IV 1, p. 181f.: θεοί . . . . . τὰ μέγα γένη κρείσσεως ἔφορα — und dann: καὶ ἄλλο ἄλογοι καὶ ἀκρίτων γένος.

1. S. o. S. 172. Stromat. VII 56. VII 131. VI 114s.

(vgl. Exz. 171), πρόοδος (vgl. προκοπή bei Clemens) ἀπὸ τῶν βελτιῶντων ἐπὶ τὰ ἐλάττωτα, ἀναγωγὴ ἀπὸ τῶν ὑποδεεστέρων ἐπὶ τὰ πρότερα u. f. f.<sup>1</sup>.

Dazu vergleiche man noch einmal die Stelle Clemens Stromat. VII 9s: ἀπὸ μὲν ἄνωθεν ἀρχῆς τῆς κατὰ τὸ θέλημα ἐνεργοῦσης ἤρτηται τὰ πρότα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα· εἴτα ἐπὶ τέλει τοῦ φανομένου τῷ ἄκρῳ ἢ μακαρίᾳ ἀγγελοδοσεῖα, καὶ δι) μέγιστος ἡμῶν αὐτῶν ἄλλοι δὲ ἄλλους ἐξ ἑνὸς καὶ δι' ἐνὸς σωζόμενοι τε καὶ σώζοντες διατετάχαται.

Und damit halte man andrerseits zusammen de myst. I 17, p. 52: τῶν μὲν γὰρ κρετόνων ἐν αὐτοῖς (hier sind die am Himmel wandelnden sichtbaren Götter gemeint) ἀεὶ ἐπερχόμενων ὁσαύτως, τῶν δὲ ἐλατόνων ἐξηρτημένων τῆς τῶν κρετόρων ἀρχῆς. Und V 9, p. 20917: πολλῶν δὲ ὁδῶν τούτων καὶ τῶν μὲν προσερχῶς συννησθημένων ὥστε τῶν δαιμόνων, τῶν δὲ ἀνωτέρω τούτων πως τεταγμένων ὥστε τῶν θείων αἰτῶν, ἐν δὲ τούτων προεσβυτάτης μὲν αἰτίας ἐξηργουμένης.

Wir finden in der Tat fast alle Grundbegriffe der clementinischen Quellenstücke hier wieder. Ich notiere etwa προσερχῆς<sup>2</sup>, ἐνέργεια<sup>3</sup>, ἐπερχέμεν, ἐπερχῆ<sup>4</sup>, περιγραφῆς<sup>5</sup>, περιγράφειν, das platonische ταυτότης<sup>6</sup> die Synonyma μορφή und σχῆμα<sup>7</sup>, τὸ λαμπρόν ἐστηνός(!)<sup>8</sup> u. a.

Es ist geradezu erstaunlich, wie hier und dort, in Clemens Quelle

1. Ich merke noch den Satz an: ταῦτα δὲ ὅν τὰ γένη . . . . ἀναβιβάζει πρὸς ἐξ ἑοῦ τάξιν τε καὶ μέτρα τῆς κατ' οὐσίας μεταδόσεως ἀπὸ τῶν ἀμενόντων καὶ τῆς ἐγγινόμενης ὑποδοχῆς ἐν τοῖς ἀτελεστέροις, ἐντέθειται καὶ ποιεῖ πάντα πᾶσι προσήγορα καὶ συναρμόζοντα. — Es drängt sich bei dieser Schilderung der Zusammenhänge der himmlischen Hierarchie der Vergleich mit der Schilderung der ἐκκλησία im Epheser- und Kolosser-Brief auf Kol. I 17 f. 219 f. 314 ff. Eph. 121 f. 21 f. 317 ff. — Andererseits geht von hier aus eine Linie bis zu dem System des Dionysios Areopagita!

2. I 5, 1611. I 6, 202 (vgl. 204: συνερχῆς συγγένεια). V 9, 20918. V 17, 22213 (προσερχῶς ἐφαπτομένην). VI 3, 245s.

3. III 3, 1072 (τῆς νοεῖας ενεργείας).

4. I 5, 1611. I 6, 201. 207. I 7, 211. I 8, 2711. I 9, 3115. I 17, 529.

III 25, 15818. V 2, 2003 (ἐπερχῆ und ἐπερβολή). VII 2, 25112 (ἐπερχέμεν τῶν ὁλῶν . . . ἐπερλήλονται) 25117.

5. I 8, 2716. II 9, 305s. 3210. 335 (περιγραφῆ und περιοχῆ). I 19, 5813.

6. I 19, 599 ἐπὶ τὸ ὕψος καὶ τὴν ταυτότητα τῶν πρώτων. II 3, 723 ἀπολείπεται αὐτῶν τῆς ταυτότητος. Dazu vgl. das Schlüsselwort δ ἐν ταυτοτητι λόγος. 7. II 3, 721.

8. II 5, 7917 (vgl. 7916 τὸ ἐπέρλαμπρον . . . μονήτως ἰδρυμένον). II 10, 9413 (τὸ μόνιμον καὶ ἰδρυμένον), vgl. Clemens VII 57s φῶς ἐοῦς καὶ μένον ἀδιόως).





und in de mysteriis dieselbe Gedankenwelt, dieselbe religiöse Stimmung, dieselbe Sprache vorliegt, wie hüben und drüben daselbe Lied gesungen wird von der großen Einheit und dem innigen Zusammenhang der himmlischen Hierarchie, die von Gott sich bis auf die Seele erstreckt, und von dem Auf- und Absichweben der Geister, dem Auf- und Absteigen der Kräfte in ihr.

Aber kann man wirklich annehmen, daß in der späten Schrift de mysteriis ein geistiges Milieu vorliegt, von dem bereits Clemens resp. seine Quelle abhängig ist? Wir erinnern uns nunmehr, daß gerade das erste Buch von de mysteriis sich bei seinen Darlegungen auf Hermes und hermetische Weisheit beruft. Es beginnt mit einem Lobpreis auf Hermes, den Lenker der Rede, den von allen Priestern gemeinsam verehrten Gott, den Besitzer aller Weisheit, dem die Väter alle ihre Weisheit geweiht haben, indem sie ihre Schriften auf seinen Namen (Hermes-Θηοί) schrieben. Aus der Weisheit des Hermes sollen die Bedenken des Porphyrios-Anebon beantwortet werden: *φιλόσοφον δ' εἴ τι προβάλλεις ἐρώτημα, διακρινόμεν σοι καὶ τοῦτο κατὰ τὰς Ἐφοῦ παλαιὰς σήκας, ὡς Πλάτων ἤδη πρόσθεν καὶ Πενταγόρας διαναγρόντες φιλοσοφίαν συνεισηγάγτο* (I 2, 5<sup>14</sup>). Und am Schluß der ganzen Schrift, vom Buch VIII an, finden wir gar direkte Auszüge aus älterer hermetischer Literatur<sup>1</sup>.

Wir befinden uns hier also im Milieu hermetischer Überlieferung, und wir werden den Versuch zu machen haben, ob wir nicht gerade im Umfang dieser Literatur weiteren Parallelen zu den Grundvorstellungen der clementinischen Quellenstücke begegnen. Und diese finden sich in der Tat. In der Kleis, dem zehnten Traktat der Sammlung hermetischer Schriften, finden wir wiederum die Lehre einer derartigen verhältnismäßig einfachen Geister-Hierarchie verbunden mit der Idee vom Aufstieg der Seelen: *αἱ δὲ ἀνθρώπειαι (πνεύματι) ἀρχὴν ἀθανασίας ἔχουσιν εἰς δαίμονας μεταβάλλουσαι. εἰθ' οὕτως εἰς τὸν τῶν ἀπλανῶν θεῶν χορὸν χορεύουσιν. χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν. καὶ αὕτη πνευχῆς τελειότατη δόξα* (c. 7)<sup>2</sup>.

1. Das gilt nicht nur vom achten Buch, sondern am Schluß des zehnten Buches (X 7, 293<sup>3</sup>) wird die hermetische Autorität Bitts (vgl. VIII 5) genannt. Der Name Bitts führt uns, wie Reitzenstein wahrscheinlich gemacht, vielleicht in das erste Jahrhundert (vgl. Reitzenstein, Poimandres 108). Damit, daß wir es hier 3. T. mit älterer hermetischer Literatur zu tun haben, erklärt sich auch wohl, daß Parallelen mit Clemens kaum vorhanden sind.

2. Das Ganze gibt sich als ein Zitat aus den hermetischen *Γενεά* (vgl. Stobaios Eklog. I 806).

Wir hätten also auch hier eine vierfache Stufenfolge: *ἀπλανεῖς, πλανώμενοι, δαίμονες, πνεύματι*. Zugleich tritt hier die ältere astronomische Grundlage und das diesen Spekulationen zu Grunde liegende rein naturhafte Weltbild noch viel reiner und klarer heraus<sup>1</sup>; ganz ebenso wie sie in der de myst. I 8 bekämpften Meinung des Porphyrios (resp. der ihm vorliegenden Tradition) deutlich zu Tage tritt: *οὐ μέντοι τὴν ἐπὶ σοῦ διάκρισιν ὑποτεινομένην αὐτῶν προσιέμεθα, ἥτις τὴν ποδὸς τὰ διαφέροντα σώματα κατὰταξιν, οἷον θεῶν μὲν ποδὸς τὰ αἰθέρια, δαιμόνων δὲ ποδὸς τὰ ἀέθρια, πνευχῶν δὲ τῶν περὶ γῆν, αἰθῆραν εἶναι γῆναι . . . διαστάσεως*<sup>3</sup>.

Die Parallelen gehen aber noch weiter. Wir lesen in der Kleis c. 14: *ἐκ μῆς δὲ ἀρχῆς τὰ πάντα ἡρτῆται. ἡ δὲ ἀρχὴ ἐκ τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου; und c. 22: κοινωρία δέ ἐστι πνευχῶν, καὶ κοινωνοῦσι μὲν αἱ τῶν θεῶν ταῖς τῶν ἀνθρώπων, αἱ τῶν ἀνθρώπων ταῖς τῶν ἀλόγων. ἐπιμελοῦνται δὲ οἱ κρείττονες τῶν ἐλαττόνων, θεοὶ μὲν ἀνθρώπων, ἄνθρωποι δὲ τῶν ἀλόγων ζώων, ὁ δὲ θεὸς πάντων*<sup>3</sup>.

Das sind in etwas anderer Umhüllung und Terminologie Gedankengänge, wie sie uns in diesem Milieu schon vertraut sind. Es ist dasselbe Lied von dem einen großen Zusammenhang, in welchem die Wesen sich stufenförmig übereinander lagern und die höheren die unter ihnen stehenden aufwärts ziehen.

Aber wir können die Kreise unserer Beobachtung noch weiter ziehen. In dem Vortrag des Kleombrotos über die Dämonen in Plutarchs de defectu oraculorum finden wir wiederum verwandte Formeln über den stufenmäßigen Aufstieg der Geisterwesen. Wie die einzelnen Elemente ineinander übergehen, heißt es hier, *οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἦρας, ἐκ δὲ ἡρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες πνεύματι τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν. ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἐν χρόνῳ πολλὰ δὲ ἀετιῆς καθαρθεῖσαι παντάσῃ θεότητος μετέσχον* (c. 10, 415 B).

1. Vgl. noch Clemens Stromat. IV 162: *τὸ δὲ χρυσῶν γένος πρὸς θεῶν ἐστὶ τῶν κατ' οὐρανὸν καὶ τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν, οἱ μάλιστα τὴν ἡγεμονίαν ἔχουσι τῆς κατ' ἀνθρώπους ποινῆς*.

2. überhaupt würde man gut tun, bei allen derartigen Spekulationen sich immer das naturhafte astronomische Weltbild zu vergegenwärtigen, aus dem sie durch Vergeistigung entstanden sind. So liegt den meisten christlich gnostischen Systemen die Anschauung der sieben Planetenhimmel zu Grunde. Ebenso gehen unsere „hermetischen“ hellenistisch gnostischen Spekulationen auf das dreifach geteilte Weltbild (*ἀπλανεῖς, πλανώμενοι, σφαῖρα* unter dem Mond) zurück. Vgl. dazu 3. B. noch die Ausführungen de myst. I 17.

3. Vgl. dazu de myst. V 17 (3. T. schon oben zitiert).



Wieder treten hier die vier Stufen *θεοί, δαίμονες, ἡρώες, ψυχαί* auf das deutlichste heraus. Heilige (Xenokrates S. 83. 133) hat versucht diese Stelle auf Poseidonios zurückzuführen. Ob sich die Anschauung in dieser Geschlossenheit so weit zurückverfolgen läßt, steht mir dahin, wenn auch zugestanden werden muß, daß seit der mittleren Stoa (Poseidonios) Ansätze dazu reichlich vorhandenen Theorien, wie sie falls aber befinden wir uns mit jenen ausgebildeten Theorien, wie sie in den clementinischen Quellen vorliegen, im hermetischen Milieu oder allgemein auf dem Boden hellenistischer Gnosis.

Collomp hat ferner auf die bedeutsame Wertunterscheidung hingewiesen, welche die Ergzerpie an einigen Stellen zwischen *φῶς* und *πῦρ* machen: *καὶ οἱ μὲν ἄγγελοι νοεῶν πῦρ καὶ πνεύματα νοερά, τὴν οὐσίαν ἀποκεκαθαμένους, φῶς δὲ νοεῶν ἡ μεγίστη προσοχή ἀπὸ τοῦ νοεοῦ πρὸς ἀποκεκαθαμένον τέλει* (Erg. 12<sup>2</sup>). Diese merkwürdige Unterscheidung von *φῶς* und *πῦρ* hat ihre ganz bestimmte zu umschreibende Heimat. In unserer Hauptparallele, de mysteriis, ist freilich das Feuer durchweg ein göttliches Element<sup>3</sup>, ebenso, wie 3. B. in der Theurgie der Oracula Chaldaica. Aber dafür treten hier andere Zeugnisse ein. Die älteren hermetischen Schriften, eine Reihe von christlich-gnostischen Dokumenten, vor allem auch die Pseudoclementinen sind voll von diesem Gegensatz zwischen

1. Dgl. vor allem die Ausführungen Varros (= Poseidonios) bei Augustin de civitate VII 6: ab summo autem circuitu coeli ad circulum lunae aethereas animas esse astra ac stellas . . . inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aereas esse animas . . . et vocari heroas et lares et genios.

2. Auch Efl. 25f. gehören vielleicht in diesen Zusammenhang. Hier wird in Deutung des alttestamentlichen Attributes Gottes (*πῦρ ἀναλων*) ein doppeltes Feuer unterschieden, das himmlische, das sich in der Sonne darstelle, und das irdische (s. dazu o. S. 25 f.). Zum Schluß heißt es: *ἐκεῖ δὲ καὶ φῶς τοῦ πῦρ καὶ διάχρυν τοῦ φῶς* (265). Anders ist die Vorstellung Efl. 81<sup>2</sup> f. gewandt. Hier wird die Lehre vorgetragen, daß es ein doppeltes Feuer gebe, ein körperliches, irdisches und ein unkörperliches, das den Dämonen eigne, die hier allerdings als direkt schlechte Wesen aufgefaßt sind. Die gleiche Vorstellung vom doppelten *πῦρ* — hier wie dort in Beziehung auf das dieses doppelte Feuer löschende Tauffakrament — findet sich auch Efl. 8.

3. Ich finde nur eine Parallele, und diese steht gerade im II. Buch (also innerhalb einer späteren Schrift) II 4, 779: *τὰ μὲν τῶν θεῶν ἀρχαῖματα φωτὸς πλέον ἀσφάπτει. φωτὸς δὲ ἐπεφρονοῦς ἐστὶ πληρὴ τὰ τῶν ἀρχαγγέλων . . . δαίμονες δὲ θολῶδες διακρίνουσι τὸ πῦρ*. Aber unmittelbar nachher ist der Unterschied schon wieder verwischt.

*φῶς* und *πῦρ*<sup>1</sup>. Wir sind hier wiederum mitten im gnostischen Milieu im weiteren Sinne.

Zum Schluß mögen noch einige Einzelheiten besprochen werden. Wir wurden oben schon auf die Stelle Stromat. VII 57<sup>5</sup> aufmerksam. In ihr begegnet uns die Wendung, daß der Gläubige zu einem *φῶς ἐστὸς* werden soll. Dem entspricht I 163<sup>5</sup> die Bezeichnung Gottes als *τὸ ἐστὸς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄρρετρον αὐτοῦ φῶς καὶ ἀσχημάτιστον*<sup>2</sup>. Die Termini *ἐστὸς, ἐστάναι, στάσις* sind in den bereits mehrfach herangezogenen hermetischen Schriften sehr beliebt. Ich hebe hier nur einen Satz heraus, der vom Nus und Logos handelt, II 12: *αὐτὸς ἐν ἐαυτῷ ἐστὸς, χωρητικὸς τῶν πάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων*<sup>3</sup>. In diesen Zusammenhang reißt sich vor allem auch Philo ein. In erster Linie ist hier auf de post. Ca. § 23 zu verweisen: *τὸ μὲν οὖν ἀκίνητὸς ἐστὸς ὁ θεὸς ἐστὶ, τὸ δὲ κίνητὸν ἡ γένεσις*<sup>4</sup>.

Und zu allem, was wir bisher zur Charakterisierung des Milieus unserer Quelle beibringen konnten, mag weiter noch die Beobachtung hinzugefügt werden, daß Efl. 32 Pythagoras direkt als Autorität

1. Dgl. 3. B. Hermes Trismeg. I (Poinandres) 9 (das Wesen des niederen Demiurgen: *θεὸς τοῦ πρὸς καὶ πνεύματος*. Demgegenüber *φῶς* und *ζωή* Merkmale der höheren Welt). I 13. 16. 22f. X (Kleis) 21f. (18). — Itallischer b. Hippolyt Refut. p. 146<sup>64</sup> (*Ἡσαΐας θεὸς πύρρος*); Doketen ebend. 418<sup>5</sup>–10; Monoimosis ebend. 424<sup>14</sup>. Die Spekulationen des Apelles über den *πύρρος* *θεὸς* Tertullian de praesor 34. Hippolyt Refut VII 58 = X 20. Vor allem kommen die Pseudoclementinen in Betracht: Hom. II 15 (18). III 22, Verwandtschaft zwischen dem Feuer und den Dämonen IX 9. XX 9 (Teufel). Neben den Gegensatz *φῶς* und *πῦρ* tritt hier auch der andere: Feuer und Wasser. Das Sakrament der Taufe hat eine das dämonische Feuer löschende Kraft: Ho. IX 11 = Rec. IV 17; Ho. XI 26 (vgl. 22) = Rec. VI 9; Rec. IX 7; sowie es auch das Opferfeuer des alten Bundes löst: Ho. III 26 = Rec. I 48. Dazu vgl. das in Anmerk. 182<sup>2</sup> aus den Efl. u. Efl. beigebrachte.

2. Collomp p. 32 sieht in dem *ἀσχημάτιστον* Polemik des Clemens gegen die Meinung der ihm vorliegenden Quelle von der Körperlichkeit Gottes. Der Satz steht in einem Exkurs über den *σκόλος πρὸς* bei der Wissenwanderung Israels.

3. Dgl. II 6. 7. 8. VI 1. X 11. 14. XII 17. Asklepios (Pf. Apulejus) c. 30 f. Dgl. das oben aus Jamblichos beigebrachte. Ausführlicheres zu dieser und der folgenden Anmerkung bei J. Kroll, Lehren des Hermes Trismegistos S. 8 f.

4. Dgl. leg. alleg. II 83 (89). III 38. de gigant. 49. de plant. 155 u. ö. — Ferner Clemens Stromat. II 52 (im engen Anschluß an Philo). Auch das hier bei Clemens zitierte Beiwort des Simon Magus, *Ἐστὸς*, gehört natürlich hierher. (Vgl. auch die Wortspiele über *ἐπιστήμη* — *στάσις*; *πρόσις* — *περὶ τὸ ὄν στάσις* Stromat. IV 143<sup>2</sup> f. 157<sup>2</sup>.)





zitiert wird: *Πυθαγόρας ἡσίου μὴ μόνον λογιώτατον ἀλλὰ καὶ προβύτατον ἡγείσθαι τῶν σοφῶν τὸν θέμενον τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν*. Dazu hat Collomp den Satz Jamblichos vita Pythag., c. 82 beigebracht: *τί τὸ σοφώτατον; ἀνθρώπος. δεύτερον δὲ ὁ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα τινόμενος*<sup>1</sup>.

In diesem Zusammenhang macht C. darauf aufmerksam, daß Stromat. V 30<sup>5</sup> ein pythagoräisches Geheimnis (*καθῆκον ἐοδικὸν ἀπαγορεύοντων*) und seine Deutung als von den *μύσται* stammend einführt<sup>2</sup>. Ich füge hinzu, daß es III 24<sup>2</sup> wiederum von den Pythagoräern heißt: *ταύτη μυστικῶς ἀπαγορεύονται* und wiederum *μυστικῶς οὐκ ἐφ' ἡμῶν καὶ τὸ Πυθαγόρειον ἐλέγγο*. *ἔνα γενέσθαι καὶ τὸν ἀνθρώπον δέω*. IV 151<sup>3</sup>. Auch darauf mag nebenbei hingewiesen sein, daß Plutarch den Kleombrotos im Zusammenhang seines Vortrages über Dämonologie c. 14. 417 D sagen läßt: *περὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν, ἐν οἷς τὰς μεγίστας ἐμφάσεις καὶ διαφάσεις λαβεῖν ἔστι τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας*<sup>4</sup>.

Endlich erinnern die Spekulationen über das Männliche als das Vollkommene und das Weibliche als das Unvollkommene (s. o. S. 166), an die bekannten Spekulationen der Pythagoräer über die Monas als das männliche und die (*ἀόριστος*) Dyas als das weibliche Prinzip<sup>5</sup>.

Zum Schluß mag noch auf eine Schrift hingewiesen werden, auf die C. sein Augenmerk nicht gerichtet hat, ich meine den Hirten des Hermas. C. hebt hervor, daß der Ausdruck *πρωτόκτιστοι* für die höchste Enggelflasse in unsern Fragmenten einzigartig sei<sup>6</sup>. Aber im Hirten

1. Dazu vgl. Philo leg. alleg. II 15: *καὶ γὰρ οἱ παρ' Ἑλλήνων φιλοσοφούντες ἔπαινον εἶναι σοφούς τοὺς πρώτους τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα θέτας*. (Wahrscheinlich nach Poseidonios s. o. S. 48 und M. Apelt Comment. Jenens. VIII 1, 124). Philo polemisiert dagegen: Moses habe nur den einen Weisen (Adam) als den Namensgeber bezeichnet. Es ist immerhin interessant, daß die beiden angeblichen Pythagorasüberlieferungen ebenfalls von dem Weisen im Singular sprechen.

2. C. verweist auch auf die Parallele Stromat. II 1061, wo unter den *μύσται* eventuell auch die Teilnehmer an Weihen überhaupt verstanden werden könnten.

3. An andern Stellen zitiert Clemens *οἱ μύσται* als Autorität für alttestamentliche Auslegungen (I 1531 1541) und nennt die christlichen Gnostiker so I 324 (vgl. C. p. 42). — Efl. 141 rebet er von einem Verständnis der Saitengebote *κατὰ τὸ μυστικόν*; vgl. VI 784 *ἐξῆς μυστικῆς*.

4. Als Geheimlehre behandelt die Dämonologie auch Porphyre de abstinent. II 36: *οἷον δὲ ὁ τῆς εὐσεβείας φρονιζὼν . . . ἐμοὶ δὲ τὰ μὲν ἅλλα εὐστομα καθεῶ, ὡς δ' οὖν Πλατωνικῶν τινες ἐδιδρασκόντων* . . .

5. Ich verweise kurz auf Zeller, III 2. 129 ff.

6. C. selbst verweist übrigens auf die Parallele Stromat. V 351 wo der

des Hermas werden die sechs *νεανίσκοι*, welche die Kirche bauen, charakterisiert mit dem Satz: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἄγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρώτοι κτισθέντες, οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ*. (Visio III 24 41 vgl. Similit. IX 31 12s). Daß hier nur sechs, nicht sieben *πρώτοι κτισθέντες* auftreten, erklärt sich daher, daß der Sohn Gottes den siebenten Platz in ihrer Mitte erhalten hat (Similit. IX 12s). Auch in der fünften Similitudo spielen übrigens jene *πρώτοι κτισθέντες* eine Rolle. In der Deutung dieses Gleichnisses heißt es bekanntlich *οἱ δὲ φῦλοι καὶ σύμβουλοι οἱ ἄγιοι ἄγγελοι οἱ πρώτοι κτισθέντες* (V 5, 3).

Wir fassen zusammen. Es ist die Atmosphäre der Gnosis, die uns aus den Fragmenten entgegenweht, wenn wir das Wort Gnosis einmal in weiterem Sinne fassen dürfen. An eine bestimmte Richtung der christlich-häretischen Gnosis ist keinesfalls zu denken. Genauer Parallelen lieierte außer den Pseudoklementinen gerade die hellenistische Gnosis, vor allem die hermetischen Schriften, in deren Umkreis auch die Schrift de mysteriis hineingehört. Daß hier und da Spuren neuer pythagoräischer Einflüsse sichtbar werden, ist nur naturgemäß. Denn „Hermes“ und „Pythagoras“ gehören in dasselbe Milieu. Auch Behrungen mit Plutarchos Quellen vervollständigen das Bild. Wenn endlich auch der Hirt des Hermas<sup>1</sup> unter den Parallelen erscheint, so ist auch das vielleicht charakteristisch. Eine gewisse Verwandtschaft des Hirten mit dem hermetischen Milieu hat s. B. Reitzenstein wahrscheinlich gemacht.

Wenn wir so unser Quellenstück als gnostisch charakterisieren, so soll damit, wie schon angedeutet, doch nicht gesagt sein, daß es den Charakter häretischer, der genuinen Kirche fremder Gnosis trage. Wir befinden uns mit diesen Anschauungen in einer Zeit und an einem Ort (Ägypten), da innerhalb der christlichen Kirche noch gar manches möglich war, was dann erst eben durch die Arbeit der alexandrinischen Kirchen-

siebenarige Leuchte auf die (sieben) *πρωτόκτιστοι* gedeutet wird. Die Auslegung führt sich selbst mit einer Unterbrechung der sonst dem Philo entlehnten Analogie mit den Worten ein: *ἔχει δὲ τὴν καὶ ἄλλο αἰνύμα*. Vgl. übrigens auch die Parallele von V 39. 40 mit Ez. 27. Endlich die Erwähnung der 7 höchsten Engel (*οἱ τῶν μεγίστων δυνάμεων ἔχοντες*) VI 1431.

1. Ich verweise übrigens hier noch auf die merkwürdigen Spekulationen über 7 (6 + 1) am Anfang gebliebene Engel, von denen einer der Sohn Gottes sein soll, in der von Reitzenstein herausgegebenen frühchristlichen Schrift „von den dreierlei Früchten des christl. Lebens“, Ztschr. f. neut. Wissensch. XV 82 S. 216 ff. und dazu S. 67.



väter allmählich verschwindet. Wir stehen hier innerhalb des Milieus, in welchem 3. B. die „Gnosis“ der salomonischen Weisen am besten denkbar ist.

Von diesem Gesamturteil aus begreift sich nun auch die merkwürdig freundschaftliche und geistesverwandte Haltung, welche die Exzerpte vielfach zu den in ihnen zitierten gnostischen Fragmenten einnehmen. In Exz. 13 wird 3. B. zunächst von dem Traditor selbst ein Satz aufgestellt: τὸ ἐκλεπτὸν στέγμα φραμὲν καὶ σπινθήρα ζωοποιούμενον ὑπὸ τοῦ λόγου<sup>1</sup> καὶ κόρην ὀφθαλμοῦ καὶ κόκκον συνάπτει καὶ ζύμην τὰ δόξαντα καταδιψήσθαι γένη ἐνοποιούσα<sup>2</sup> εἰς πόσιν<sup>3</sup> οἱ δ' ἀπὸ Ὀδαλεντίνου . . . Zum Beweis für die Körperlichkeit der Geisterwelt wird Exz. 16 ganz arglos und ohne Polemik die Meinung der Basilidianer und der Valentinianer über die bei der Taufe Jesu erschienene Taube angeführt. Für diese Körperlichkeit wird ferner Exz. 17 die valentinianische Anschauung geltend gemacht, daß Jesus, die Efflesta und die Sophia eine κοῤῥαίς τῶν σωμάτων<sup>4</sup> bilden.

In dem Abschnitt über den Parakleten stellt der hier redende Verfasser neben ein objektives Referat über die valentinianische Anschauung (232) letzter Satz — s. o. S. 165). Dann folgt ein zweiter Satz der Valentinianer und nun erst mit 242 (ἀγνοοῦναι δέ) eine Polemik, gegen deren Zugehörigkeit zur „Quelle“ freilich schon A. seine Bedenken erhoben hat. 25–26 schließen sich wiederum Sätze der Valentinianer und des Theodotos an. Exz. 27 ist sicher eigenes Gut der Quelle; 28 bringt ein objektives Referat über die Deutung von Dt. 59 bei den Basilidianern und Valentinianern. Auch das Referat über den Kommentar der Valentinianer zu Joh. 1. ff., Exz. 6–7, ist ganz objektiv gehalten, zum Schluß (75) hat der Traditor an dieses Referat einen Satz aus eigenen Mitteln freundschaftlich angehängt, ebenso wie

1. In dieser Beleuchtung wird es auch erst klar, wie hier scheinbar in einem valentinianischen Fragment bei der Schöpfung der Menschen der Logos aufsteigt. Das ist im Valentinianismus, soweit ich sehe, sonst nicht nachweisbar. Aber 13 ist eben nicht gnostisches Fragment. In 21 scheint dann der Logos von dem Redaktor in den mit 13 eng verwandten Satz erst eingebracht zu sein. Doch vgl. freilich auch die Erwähnung des Logos in 11.

2. Die 173 folgende polemische Auseinandersetzung stammt schwerlich von dem Verfasser des Abschnittes über die Körperlichkeit der Geisterwelt, sondern erst von Klemens selbst (s. o. S. 158).

3. Die Übergänge mögen auch durch die Bearbeitung des Clemens vermisch sein.

er 31 einen valentinianischen Zusammenhang mit dem Satz δύναμις γὰρ οἱ λόγοι τοῦ κυρίου glossiert hat (s. o. S. 168).

Energischer ist die Polemik in dem mittleren, spezifisch gnostischen Teil. „Gottlos“, heißt es hier, ist die Meinung der Valentinianer über das Vorhandensein des πάθος in der Äonenwelt 30 f. Zu 321–331 wird hinzugefügt: ἔστιν οὖν ὁ λόγος οὗτος παράκρουσμα τοῦ ἡμετέρου. Eine Kritik steht auch in den Anfangsworten von 351 Ὁ Ἰησοῦς [τὸ φῶς ἡμῶν ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος]<sup>1</sup> ἐαυτὸν κενώσας ἐκτός τοῦ Ὄρου γενόμενος κατὰ Θεόδοτον. — Aber wir haben doch auch hier im weitesten Umfang nicht Polemik sondern einfaches Referat. Und an zwei Stellen zeigt sich wieder die Erscheinung, daß ein valentinianisches Fragment vom Traditor einfach glossiert wird (vgl. das oben S. 168 über 543 674 Gesagte). Endlich im letzten Teil, 69–86, werden dreimal mit einem παρὶς mitten im zusammenhängenden Referat fremde Sätze aufgenommen (78. 79 81), deren einer (791) sicher valentinianisch ist. Der Verfasser stellt hier in Exz. 80 seine eigene Anschauung untermittelt, wohl um ihre Verwandtschaft hervorzuheben, neben die gnostische.

Dieselbe Erscheinung begegnet uns übrigens, das möge gleich hier erwähnt werden, gelegentlich auch in den Stromata des Clemens. So wird 3. B. über die eigentümliche Sünden- und Seelenlehre des Basilides und des Theodoros Stromat. II 112–113 einfach referiert und dann mit dem kurzen Satz: δύο γὰρ δὴ ψυχὰς ὑποτίθεται καὶ οὗτος ἐν ἡμῖν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι, περὶ ὧν ὕστερον ἐπισκευόμεθα, zur Darstellung der valentinianischen Lehre übergegangen, die dann ausführlich bekämpft wird. II 272 wird ein kurzer Satz des Basilides über den Glauben mitten in der Argumentation zustimmend zitiert. Stromat. III 593 beruft sich Clemens geradezu auf die Äußerung Valentins über die ἐγχοράτεια Jesu. Und für seine Thele von der Unverfälschtheit der Heilsabsicht Gottes führt Clemens die zustimmenden Äußerungen eines Valentin und Theodoros an, allerdings nicht ohne die ihm zu weit gehenden Äußerungen Valentins nebenher zu bekämpfen (Stromat. VI 522–53)<sup>2</sup>.

Aber das alles reicht doch nicht heran an die Art, wie gnostische Sätze in großen Partien der Exzerpte behandelt werden. Man kann

1. Der Anfang an das Johannes-Evangelium ist also nicht den Valentinianern zuzuschreiben, sondern dem Traditor.

2. Vgl. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons II 953 ff.





hier von einem freundschaftlichen Nahverkehr verschiedener Schulen reden, die sich natürlich bei alledem ihrer Differenzen bewußt bleiben.

An diesem Punkt empfiehlt es sich, noch einmal, die Eklogen in den Bereich unserer Untersuchung hineinzuziehen. Bisher haben wir hier zwei Stücke mit einer gewissen Sicherheit in den von uns untersuchten quellenmäßigen Zusammenhang eingestellt: § 3–8 (Kommentar zu Gen. 1) und den ganzen Schluß § 38<sub>2</sub> (resp. 42)–65 (Kommentar zu Ps. 17–19). Des weiteren heben sich zwei zusammenhängende Ausführungen heraus, die unter einen ganz bestimmten gemeinsamen Gesichtspunkt treten, nämlich § 12–20 (mit Ausnahme etwa der Zwischenbemerkung 17) und § 27–37. Diese Abschnitte handeln durchweg von der „Gnosis“ und dem „Gnostiker“. Ich hebe das Charakteristische aus ihnen heraus. Vor allem ist es das eine: die Gnostiker erscheinen in diesen Tragmenten als eine scharf getrennte Klasse für sich, den Pösitiven als ihrem ganzen Wesen nach überlegen. § 15 heißt es: *ὁ μὲν πιστεύσας ἄρεαν ἀμαρτημάτων ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου, ὁ ἐν γνώσει γενόμενος αἰτε μὴ μέναι ἀμαρτανῶν*<sup>1</sup> παρ' ἐαυτοῦ τὴν ἄρεαν τῶν λοιπῶν κομίζεται. Also der Gnostiker lündigt nicht mehr und vergibt seinerseits Sünden!<sup>2</sup> Die πίστις wird mit φόβος zusammen als ein zu überwindender Standpunkt gegenüber der γνώσις und ἀγάπῃ hingestellt: § 19 *ἐκ πίστεως καὶ φόβου προκόψας εἰς γνώσιν ἀνθρώπου οἶδεν εἶπεν, κῆριε κύριε ἀλλ' οὐχ ὡς δοῦλος . . . δι' ἀγάπης προκόψας εἰς νόθεσίαν*. Andererseits gehören γνώσις und δικαιοσύνη eng zusammen: *ἐπιγεομένης γὰρ τῆς πίστεως ἀποροῦ ἡ ἀπιστία. ὁμοίως καὶ ἐπὶ γνώσεως καὶ δικαιοσύνης*<sup>3</sup> (12<sub>6</sub>). Wiedertum heißt es: *ὡς γὰρ οὐκ ἔστι πιστεῦσαι ἀνευ κατηγήσεως, οὕτως οὐδὲ καταλαβέσθαι ἀνευ γνώσεως* (28<sub>3</sub>). Den Gnostikern gehört die νόθεσία (19 vgl. 51<sub>3</sub>), sie sind Brüder und Miterben des Herrn (20<sub>2</sub>). Sie sind *πρωτὸς ἔμπλεοι, ῥώτες Ἰσραηλῖται* (53<sub>1</sub>) . . . φίλους γὰρ εἶπεν καὶ ἀδελφούς τοὺς ἐργαζόμενους τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀρμοιούσεως κατὰ ἐπιθυμίαν καὶ δόξαν (53<sub>2</sub>)<sup>4</sup>. Das sittliche Ideal dieses Gnostikers ist

1. Vgl. 50<sub>1</sub> τοῦ γνωστικοῦ μόνου . . . ὁ βίος καθαρὸς ἀπὸ παντὸς πονηροῦ ἔργου τε καὶ νοήματος καὶ λόγου.

2. Vgl. 204 ὁ δὲ εἰς ἀγαθὴν παιδαγωγῶν εἰς Χριστόν: ἄγει καὶ ἔστι σωτήριος.

3. Vgl. über den Gnostiker als Pädagogen § 36. Dem Pöstiten eignet nur die Enthaltung vom Bösen, dem Gnostiker die positive Gerechtigkeit: οὐ γὰρ ἔτι διὰ φόβου ἀπέχεται τῶν ἀρεκτέων, ἀλλὰ δι' ἀγάπην ἔχεται τῶν ἐντολῶν 19<sub>2</sub>. ἀγάπῃ γὰρ ἐκνοσίων αἰρεῖ, ἀκόντων δὲ ὁ φόβος, οὗτος δ' „φῶλος“ (!) 204.

4. Auf bleibende Unterschiede unter den Gläubigen (hier im allgemeinen

die vollendete Apathie: *τοῦ γὰρ ἐπαθεῖς παντὸς περιμνηθέντος καὶ περιμνηθέντος ἀπάσης τῆς ψυχῆς τῷ κρατίστῳ . . . τοῦ λοιποῦ σύνεσάν τε καὶ βίῳ* (51<sub>13</sub>). So ist die „gnostische Tugend“ *καλὸν καὶ πρῶτον . . . παροικνεύμενον ἄριστα μὲν δὴ μὲν παρὰ τῷ θεῷ . . . ἄγαλμα θεῖον* (57<sub>1</sub>)<sup>1</sup>. Der Gnostiker treibt im Fleisch den Dienst der Engel (*ἐν σαρκὶ μετέστησαντος ἀγγελικῆν ὑπουργίαν*) (57<sub>2</sub>). In den Gnostikern ist Gott selbst lebendig und gegenwärtig wirksam: *οὕτως θεὸς δι' ἀνθρώπων εὐεργετῇ . . . ἡμῶς ἐγγινησεν δι' ἀνθρώπων καὶ εἰπαίδευσεν δι' ἀνθρώπων* (16). *καὶ πάντοτε ἀνθρώπων ὁ φιλόπρωτος ἐνδύεται θεὸς εἰς τὴν ἀνθρώπων σωτηρίαν, πρότερον μὲν τοὺς προφῆτας, νῦν δὲ τὴν ἐκκλησίαν* (b. h. die der wahren Gnostiker) 25<sub>3</sub>. So ist die Gnosis *ἡ τῷ ὄντι θεῷ σοφία . . . τὸ ῥῶς τὸ εἰλικρινές, τὸ φωτίζον τοὺς καθαρὸς τῶν ἀνθρώπων* (52<sub>3</sub>). Diese Gnosis hat ihre unzugänglichen Geheimnisse, die nur den wenigen, die nicht vom Lichte geblendet werden, zugänglich ist (55<sub>1</sub>).

Dieser Befund stimmt nun durchaus zu der Annahme, die wir uns bisher über die von Clemens benutzte Quelle haben machen können. Sie wies mit allen ihren Eigentümlichkeiten in das Milieu der Gnosis. Hier aber haben wir die spezifisch gnostische Grundstimmung. Diese Erfassung des vollendeten Christen als einer besondern von allen Menschen geschiedenen Wesenheit, diese Zerreißung auch der Gläubigen in zwei ewig getrennte Klassen, die Betonung der Sündlosigkeit (und ἀπάθεια) des Vollendeten, das Bewußtsein, daß diese Wenigen im Besitz unsterblicher Weisheit seien, das alles ist vollendet gnostisch.

Sofort finden wir nun auch noch einige Parallelen in den Exzerpten. Jetzt erinnern wir uns an den Satz, mit dem der Traditor der Exzerpte sich gleich zu Anfang den Valentinianern zur Seite stellt: *τὸ ἐκλεκτὸν στέμμα φαιέν καὶ σπινθήρα ζωπορούμενον ἐπὶ τοῦ Λόγου καὶ κόρην ὀφθαλμοῦ καὶ κόρκεον ἀνάπεως καὶ ζύμην τὰ δόξατα καταδιδοῖσθαι γένῃ*<sup>2</sup> *ἐνοποιοῦσαν εἰς πίστιν*. Der hier berührte Gegenstand kehrt dann Ex. 9 wieder. Die Pöstis, heißt es gleich im Eingang, ist nicht eine, sondern verschiedene. Die einen von den Gläubigen, *οἱ τῆς κλήσεως* werden bei der Parusie des Antichrist verführt, die *ἐκλεκτοὶ* aber sind unverführbar. *ἐκλέγονται δὲ οἱ μύλλον πιστεύσαντες*<sup>3</sup>.

Sinn des Wortes) deutet auch 181 *ἀλλὰ καὶ τοὺς πιστεύοντας σφύζων* (sc. *θεός*) κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐκίστην.

1. Vgl. 50<sub>1</sub> τοῦ γνωστικοῦ μόνου . . . ὁ βίος καθαρὸς.

2. Hier wird der Universalismus der Gnosis betont; sie führt die gespaltenen γένῃ der Menschheit zur Einheit des Glaubens.

3. Beachte, daß hier kein terminologischer Unterschied zwischen πίστις und



Man kann nun freilich darauf hinweisen, daß diese Auffassung der Gnosis und diese Gegensätze zwischen verschiedenen Klassen der Gläubigen (Gnostiker und Pötkter) sich reichlich auch bei Clemens selber in den Stromata und besonders häufig in bestimmten Parteen des sechsten Buches nachweisen lassen. Aber das kann uns nicht iremachen. Denn bei Clemens tritt, wenn wir auf das Ganze sehen, diese gnostische Grundstimmung keineswegs mehr so rein und zweifelsohne heraus wie hier. Wir werden später die Frage zu erheben haben, ob nicht Clemens in seinen gnostisierenden Ausführungen von älterer Tradition abhängig sei. Vorläufig versuchen wir nun, die Frage zu beantworten, ob sich die großen Quellenstücke der Exzerpte und der Eklogen auf eine bestimmte Persönlichkeit zurückführen lassen.

### Kapitel III.

## Die Herkunft der Quellenstücke in den Exzerpten und Eklogen. Pantainos.

Bei dem Versuch, die Herkunft der bei Clemens nachgewiesenen Fragmente zu bestimmen, kann dieser selbst uns am besten den rechten Weg weisen. Ich nehme den oben fallen gelassenen Faden wieder auf und erinnere an den gelieferten Nachweis, daß der Schluß der Eklogen 42 (38<sub>2</sub>) – 65 einen Psalmcommentar enthält, der nicht von Clemens selbst stammt, sondern sich als ein von ihm exzerpiertes und willkürlich abgerissenes Fragment herausstellt.

Hier in § 56<sup>1</sup> wird Psalm 18<sub>1</sub>: καὶ ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ (a), καὶ αὐτὸς ὡς νόμπος ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ ἀγαλλιάσεται ὡς γῆρας δαμῆν ὁδὸν αὐτοῦ (b). ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἕξοδος αὐτοῦ<sup>2</sup> οὐκ ἔστιν, ὃς ἀποκρυβήσεται τὴν δόξαν αὐτοῦ (c) erklärt. Zu den Sätzen wird vermehrt, es läge ein ἐπερβατόν vor (wir würden etwa sagen ein ἡψίτερον-Προτερον). Man müsse die betreffenden Sätze des Psalmverses in der Reihenfolge b. c. a. lesen. Denn περὶ γὰρ τῆς παρυσίας τῆς δευτέρας ὁ λόγος. Dann werden andere Auslegungen des Verses im Vorübergehen angeführt: ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἐρμολογένης, σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος

γνώσις gemacht wird. Also trotz aller gnostischen Grundstimmung keine ganz echte Schlußgnosis.

1. Man beachte, daß Collomp gerade von diesem Abschnitt bei seinem Nachweis einer älteren, dem Clemens vorliegenden Quelle ausging.

αὐτοῦ, οἱ δὲ τὴν τῶν παστῶν ἐκκλησίαν. Dann aber fährt Clemens fort: ὁ Πανταῖνος δὲ (ὁ διδάσκαλος) ἡμῶν ἔλεγε. Als Meinung des Pantainos wird nun ausgeführt: δοξάσας τὴν προφητείαν ἐκφράζειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλείστον καὶ τῷ ἐνεστώτι ἀπὸ τοῦ μέλλοντος χοῦθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστώτι ἀπὸ τοῦ παρογγηκότος. Diese Regel wird auf den vorliegenden Fall angewandt: ὁ καὶ νῦν φάνεται. τὸ γὰρ „ἔθετο“ καὶ ἐπὶ τοῦ παρογγηκότος καὶ ἐπὶ τοῦ ἐσομένου τάσσεται. Und nun folgen die Auslegungen a) (56<sub>3</sub>) ἐπὶ μὲν τοῦ ἐσομένου, b) (56<sub>7</sub>) κατὰ τὸν παρογγηκότα.

Nun hat Collomp bewiesen (s. o. S. 161), daß gerade die gesamte Auslegung des § 56 nicht von Clemens selbst, sondern von einer Quelle des Clemens stamme. Nach dem vorgelegten Befunde müßte nun also die Quelle des Clemens wiederum von Pantainos abhängig sein. Pantainos aber ist andererseits, wie aus der Tradition genugsam bekannt ist, der direkte Lehrer des Clemens. Was für eine Quelle sollen wir aber dann noch annehmen, die zwischen Clemens und Pantainos läge? So weit ich sehe, drängt alles auf die Vermutung hin, daß die Quelle des Clemens für den ganzen Abschnitt, nicht bloß für den Satz, in dem er ihn ausdrücklich zitiert, Pantainos ist.

Tatsächlich liegt hier auch eine zusammenhängende Exegese vor, deren Gedankengang etwa folgender war: Man müsse, um den Satz καὶ ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ zu verstehen, ihn an das Ende des Verses Ps. 18<sub>1</sub> rücken. Denn er beziehe sich auf die Parusie des Herrn. Man müsse wissen, daß die Prophetie die Tempora vertausche und statt des Praesens oft das Präteritum setze (und umgekehrt) u. s. w. (der Satz des Pantainos ist verkürzt wiedergegeben). So sei auch hier das ἔθετο sowohl als Präteritum wie als Futurum zu fassen. Fasse man es als Futurum, so besage der Vers, daß am Ende dieses bestehenden Weltlaufes der Herr zu den Gerechten, den Gläubigen komme und über sie wie auf einem Zelte seine Wohnstätte nehmen werde (folgt eine längere zusammenhängende Ausführung). Fasse man das ἔθετο als Präteritum, so beziehe sich der Satz auf die Erhöhung der ἀγγελου ποιόντων.

Das ist, wenn man von einzelnen kleinen logischen Ungenauigkeiten<sup>1</sup> abieht, die wohl auf Rechnung der Überarbeitung des Clemens kommen, ein guter exegetischer Zusammenhang, in den die angezogenen Worte des Pantainos durchaus hineinpassen. Clemens hat von sich aus

1. Der Psalmvers soll nach dem Anfang scheinbar nur eschatologisch gedeutet werden, am Schluß wird doch noch eine zweite Deutung angefügt.





die Meinung einiger anderer (*ἔνιοι, οἱ μὲν, οἱ δέ*) eingefügt, und das veranlaßte ihn bei der Wiederaufnahme des Fadens uns zu häufig seine Hauptquelle zu nennen!

Allerdings scheint man gegen diese Vermutung einwenden zu können, daß die Annahme schriftlicher Aufzeichnungen des Pantainos nicht gut möglich sei. Ausdrücklich bezeuge uns Clemens, daß er von den „Älteren“ (*πρεσβύτεροι*) der alexandrinischen Katechetenschule nur mündliche Überlieferung erhalten habe<sup>1</sup>. Entscheidend gegen diese Annahme aber sei das hier ausdrücklich stehende *Πανταῖνος δὲ . . . ἡμῶν ἐλέγχειν*. Doch hat bereits Harnack<sup>2</sup> hier die richtigen Wege gewiesen, wenn er gegenüber der Notiz von schriftlichen Quellen des Pantainos bei Eusebios ausführt: „Was Eusebios . . .<sup>3</sup> behauptet, kann nicht richtig sein, oder muß sich auf Schriftliches des Pantainos, was nur innerhalb der Schule kursierte<sup>4</sup>, beziehen.“ Betrachten wir es genauer, so drängt sich in der Tat die Vermutung auf, daß in dem Eklogensstück 42–65 eine Schulaufzeichnung vorliegt, die Pantainos seinen Schülern mitgegeben, resp. Clemens nach Lehrvorträgen des Pantainos niedergeschrieben hat. Er hat dann vielleicht bei der genaueren Ausarbeitung diese um wenigens Eigne vermehrt. So ist es denkbar, daß er sich in der Erinnerung an das Gehörte einmal bei den Aufzeichnungen unterbricht und seine Quelle für dies Ganze nennt: *Πανταῖνος δὲ ἐλέγειν*.

Wir suchen noch weitere Beweise, welche diese Annahme einer direkten Abhängigkeit des Clemens von Pantainos verstärken könnten. Und da bieten sich uns zunächst die clementinischen Hypotypojen und das, was uns die Überlieferung von ihnen berichtet. Eusebios sagt ausdrücklich von dieser Schrift: H. E. VI 13<sup>2</sup>: *ἐν οἷς ἐνομιμαστὶ ἰδὸς διδάσκαλον τοῦ Πανταῖνου μνημονεύει ἐκδοχὰς τε αὐτοῦ ῥησάντων καὶ παρὰ δόσεις ἐκτίθενται* (vgl. V 11, 2)<sup>5</sup>. Wir erinnern uns weiter an

1. Dgl. Stromat. I 111–2, und Eklog. 27.

2. Chronologie II S. 34.

3. H. E. V 10, 4: *ῥωπή γωνή καὶ διὰ ἀνυπαγομάτων τοὺς τῶν θεῶν δογματῶν θρησκείας ἐνομιμαστὶ ὁμῶς*.

4. Darauf deutet in der Tat das „ἐνομιμαστὶ ὁμῶς“ bei Euseb. (s. d. vorige Anmerk.) hin. Das Wort hat terminologischen Sinn und bezieht sich auf *ανυπαγομάτια*, die der Lehrer seinen Schülern im Schulbetrieb mitteilt. Über den Unterschied von *νοήματα ἐνομιμαστὶ* und *ανυπαγομάτια* s. o. S. 2.

5. Dgl. die Berufung auf die Alten in den Hypotypojen in dem Fragment aus dem VI. Buch Euseb. H. E. VI 14, 5 und aus dem VII. Buch H. E. II 9, 2. Vor allem die Berufung auf den *μακάριος πρεσβύτερος* (... *Πανταῖνος*...) Euseb. H. E. VI 14<sup>2</sup>–4. – Über die Erwähnung des Presbyters in den „Adumbrationen“ s. u.

den großen Ausfall des Photios (Bibl. Cod. 109) gegen die kaiserlichen und kaiserlichen Anschauungen, die Clemens gerade in den Hypotypojen entwickelt. Sollte Photios im großen und ganzen richtig gesehen haben und dann die kaiserliche Haltung des Clemens darauf zurückzuführen sein, daß er hier in ganz anderem Maße als gewöhnlich, vielleicht auch ohne ihn überall zu zitieren, die Vorträge seines Lehrers Pantainos weitergegeben hat? Die Hauptthese, daß „Clemens“ hier den Sohn Gottes *ἐς κτίσιμα κατάρχει* und daß er einen Unterschied mache zwischen dem *νῦν λόγος* und dem *πατὴρ λόγος*, haben wir oben (S. 159) in der den Ekzerpten vorliegenden Quelle nachgewiesen, wenn hier freilich auch eine etwas andere Terminologie vorlag (*ὁ ἐν ταύτῃ λόγος*). Hier reißt sich auch das Fragment, das in den Adumbrationen zu I Joh. 11 ausdrücklich auf den Presbyter zurückgeführt wird, ausgezeichnet ein. Es lautet: „quod ergo dicit „ab initio“, hoc modo presbyter exponerat, quod principium generationis separatim ab opificis principio non est.“ Hier wird doch behauptet, daß der opifex der Schöpfung, also der *λόγος*, seinen Anfang gleichzeitig mit der Schöpfung genommen habe<sup>1</sup>. Also: „*τὸν νῦν ἐς κτίσιμα κατάρχει*“. Dem wir werden nicht fehlgehen, wenn wir diese Äußerung des Pantainos auf den *νῦν λόγος* beziehen.

Aber es läßt sich noch mehr zu Gunsten unserer Beurteilung der Hypotypojen sagen. Denn hier und nur hier finden wir jene eigentümliche Rangeinteilung der Engel wieder, die für Collomp ein Hauptmerkmal für die Auscheidung seiner Quelle in den Ekzerpten und Eklogen gewesen war. Beides, Terminologie und Sache, ist deutlich vorhanden. Ich hebe folgende Sätze aus:

Adumbrat. zu I Joh. 21: *haec namque primitivae virtutes ac primo creatae (πρωτόκτιστοι!), immobiles, existentes secundum substantiam, cum subjectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoco, diversas operationes efficiunt. Hier haben wir also ganz deutlich die drei Engellassen der clementinischen Quelle: die *πρωτόκτιστοι*, *ἀρχάγγελοι*, *ἄγγελοι*.*

Im Jud. 24: „videbitis filium hominis a dextris sedentem virtutis“. „virtutes“ (!) autem significat sanctos angelos. Pro-

1. Dazu vgl. die Speculationen oben S. 159 über *ἀρχή* = *νῦν*. Auch noch Tatian c. 5: *θελήματι δὲ τῆς ἀπλότης προσηδὲ λόγος . . . τούτων ἵσμεν τὸ κόσμον τὴν ἀρχήν*.

2. Im vorhergehenden Satz war I Joh. 21 umgedeutet: sicut enim apud patrem consolator est pro nobis dominus, sic etiam consolator est, quem post assumptionem suam dignatus est mittere.



inde enim cum dicit „a dextris dei“, eosdem ipsos dicit propter aequalitatem et similitudinem angelicarum sanctorumque virtutum, quae uno nominantur nomine Dei (!).

I. Pt. 322: subjectis sibi angelis, qui sunt primus ordo profectus (προκοπή); subditis etiam „potestatibus“, quae sunt secundum ordinis, subditis quoque virtutibus, quae ad tertium ordinem pertinere declarantur<sup>1</sup>.

Setzt auch an diesen beiden Stellen die genaue Terminologie, weil der Ausleger an die Schriftstelle gebunden war, so haben wir deutlich die dreifache Einteilung der Engelwelt. Die höheren Engel sind aber auch hier wirksam durch die niederen Stufen, Abumbrat. I. Joh. 21: sic etiam et Moyses Michael (Genitiv) angeli virtutem per vicinum sibi et infimum angelum (διὰ τοῦ ποσοεχούς: ... ἀγγέλων) vocat. Similiter quoque in prophetis ceteris invenimus, sed Moyses quidem propinquus ac vicinus angelus apparuit. Moises hörte facie ad faciem, aliis autem prophetis secundum operationem angelorum motus quidam fiebat.

Jud. 9: Michael autem hic dicitur, qui per propinquum nobis angelum altercabatur cum diabolo.

I. Pt. 111: per archangelos enim et propinquos angelos, qui Christi vocantur spiritus, operatur dominus<sup>2</sup>.

Ja auch eine Andeutung der Himmelsreise der Seele durch die Engelswelt (s. o. S. 157) finden wir vielleicht in den Abumbrat. zu I. Pt. 4<sup>14</sup>. Die Hypotyposen haben hier einen Text vor Augen, der etwa gelautet haben wird: μακάριοι οὗτοι τὸ τοῦ δόξης καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ [καὶ τοῦ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὅμους ἀναπαύεται<sup>3</sup> (quoniam qui est eius honoris et virtutis, dei spiritus, super vos requiescit). Darauf folgen als Erklärung die mir recht dunklen Worte<sup>4</sup>: hic possessivum „eius“ (s. o. δύναμις αὐτοῦ) et angelicum spiritum significat.

1. Die Siebenzahl der höchsten Engel (πρωτοί) soll nach Maximus Confessor im fünften Buch der Hypotyposen erwähnt sein (Stählin III 196, Fragment 5).

2. Vgl. zu alledem die genaue Parallele Ekklog. 51; vor allem 512 διὰ γὰρ τοῦ κυρίου κινήθεντες (οὗ) πρωτότατοι ἀγγελοι ἐνήργουν εἰς τοὺς ποσοεχῆς τοὺς ποσότητας ἀγγέλους.

3. Die Varianten des Textes sind sehr interessant: καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ scheint tatsächlich »ein, καὶ τό steht in Min. syr. philox. aeth. Cyrp. Die cod. der Vulgata, demid. harl. tol. überlegen: quoniam quod est honoris [gloriae] et virtutis Dei et qui est eius spiritus.

4. Die Bemerkung scheint dem Traditor selbst nicht mehr ganz verständlich zu sein. Denn er fügt hinzu: potest etiam sic intelligi.

gloria (δόξα) quippe Dei illi sunt, per quos secundum fidem et iustitiam glorificatur (sc. Deus) ad gloriam honorabilem secundum profectum introductorum fidelium (κατὰ προκοπὴν τῶν εἰσαχθέντων πιστῶν). Hier ist also jedenfalls von der προκοπή der Gläubigen die Rede, durch welche sich die Ehre Gottes vollendet. Aber wer sind die illi, per quos (Deus) glorificatur? Sind hier schon jene Menschen der προκοπή gemeint, oder hat man aus „angelicus spiritus“ etwa ein angeli zu ergänzen, und wäre dann der Gedanke ausgesprochen, daß jene προκοπή der Menschen sich unter Leitung der Engel vollziehe? — Klarer ist jedenfalls dieser Gedanke zu Jud. 24 zum Ausdruck gebracht: „in conspectu gloriae suae“ dicit coram angelis (!), „immaculatos autem constituendos“ angelos factos (gemeint sind natürlich die Gläubigen der προκοπή). Und wiederum gehört Abumbr. zu I. Petr. 1<sup>12</sup> in diesen Zusammenhang: „in quem concupiscunt angeli prospicere . . . angeli qui desiderant profectum perfectionis illius indipisci (ἄγγελοι, οἱ ἐπιθυμοῦσαι τὴν προκοπὴν τῆς τελειότητος αὐτοῦ (des Geistes?) καταλαβάνειν (?)).

Damit ist m. E. der Beweis geliefert, daß die Hypotyposen des Clemens ganz wesentlich mit dem Gedankenmaterial arbeiten, welches auch in der Quelle der Exzerpte und Eklogen vorliegt, d. h. daß Clemens auch in dieser Schrift wesentlich die Lehrüberlieferung des Pantainos weitergegeben hat.

Der Vollständigkeit halber gehen wir noch auf die weiteren Sätze, mit denen Photios das Werk charakterisiert, ein.

In erster Linie steht die Behauptung des Photios, daß die Lehre von den μετεμνημόσεις von Clemens in den Hypotyposen vorgetragen sei. Der vorliegende Tatbestand scheint das zunächst nicht zu bestätigen. In den Abumbrationen, wie sie uns vorliegen, wird mehrfach gegen die Lehre von der Präexistenz der Seelen und von der Seelenwanderung, die ja auf das engste zusammengehören, protestiert<sup>1</sup>. Clemens selbst lehnt die Ansicht ab, daß die Seelen präexistent seien, auf das Bestimmteste ab<sup>2</sup>. Immerhin könnte Photios die Lehre doch in den Hypo-

1. Vgl. Abumbr. I. Petr. 13: decebat autem iterum numquam reverti secundo ad corpus animam in hac vita. I. Pt. 19: non est naturaliter anima incorruptibilis, I 23: corruptibilis igitur est anima, quae cum corpore simul profunditur.

2. Stromat. III 152 f, III 93, IV 167 4: οὐκ οὖν οὐρανόνθεν κατατέμεται δεῦρο ἐπὶ τὰ ἥτω γυγνί.





typen gefunden haben; vielleicht hat er bei flüchtigem Lesen ein Zitat, das Clemens nach älteren Traditionen (dem Presbyter) gab, mit Clemens eigener Meinung verwechselt. Ja schließlich deutet doch auch die wiederholte Polemik gegen die Lehre darauf hin, daß Clemens diese bei seinem Lehrer, dessen Überlieferung er weitergab, vorfand. Jedenfalls bieten uns die Excerpte für diese Vermutung eine willkommene Bestätigung. Der hier redende Lehrer des Clemens vertrat die von Photios gerügte Anschauung. Man kann schon einmal darauf hinweisen, daß Ez. 28 gelegentlich einer Bemerkung über Deut. 59 die Lehre des Basilides von den *ἐνωματώσεις* ganz unbefangen zitiert wird. Ganz besonders aber kommt hier Ez. 782 in Betracht<sup>1</sup>: *ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνώσις, τίνες ἡμεν, τί γινόμεθα, ποῦ ἡμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις· τί ἀναγέννησις*. Allerdings behaupten die Eklogen 17 wieder ganz das Gegenteil hinsichtlich der Präexistenz der Seele: *ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐποίησεν οὐ προόντας*. Aber es scheint, als wenn Clemens hier bei der Herübernahme einen älteren Zusammenhang vernichtet hat. Denn wenn dann folgt: *ἐχρὴν γὰρ καὶ εἶδέναι ἡμᾶς ὅπου ἡμεν, εἰ προῆμεν, καὶ πῶς καὶ διὰ τί δεῦρο ἤκομεν*· so werden ja hier die Formeln von Ez. 78 deutlich aufgenommen. Es wird anzunehmen sein, daß hier einmal ein ähnlicher Satz wie Ez. 78 gestanden hat und von Clemens beseitigt ist. Aus der Polemik schaut das Ursprüngliche noch deutlich heraus<sup>2</sup>.

Für die Annahme, daß diese Lehren, die Clemens ablehnte, in der alexandrinischen Katechetenschule vorgetragen wurden, kann auch noch der Umstand beigebracht werden, daß später des Origenes ganzes System auf dieser Voraussetzung von der Präexistenz der Geisterwelt beruht. Und wenn Photios in demselben Satz, in welchem er die Lehre der Hypotyposen von den *μετεμυρνώσεως* brandmarkt, fortfährt: *καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδάμ κόμους τερατεύει*, so haben wir dazu die Parallele bei Origenes *περὶ ἀρχῶν* II 3, 4 f. Neue Zusammenhänge tun sich hier auf, Origenes im engsten Zusammenhang mit dem großen Lehrer der Katechetenschule Pantainos<sup>3</sup>!

1. Daß das *πρὸν* 781 sich nicht auf 782 bezieht, wurde schon oben vermerkt.
2. Im folgenden, *Exl.* 18, scheint sich die Polemik gegen einen ursprünglichen Zusammenhang fortzusetzen. Vgl. die Wendungen: *τοὺς πιστεύοντας οὐχ ὡς κατὰ τὸ οὐκ εἶναι ἐκείτω . . . οὐκ ὡς γὰρ εἰς θεὸς ὁ καὶ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ τέλος τῶν γενομένων οὐκ εἰς ἐκείτω μετόψας*.
3. Schättsinnig hat Harnack diese Zusammenhänge Dogmengesch. I 6773

Rätselhaft scheint weiterhin der Satz des Photios: *ἐν τοῦ Ἀδάμ τὴν Ἐῖαν, οὐχ ὡς ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος βούλεται, ἀλλ' αἰσχροῦς τε καὶ ἀθέως ἀποφανεται*. Hier scheint aber das, was Collomp p. 291 über Ez. 21 mit seinem Stilgefühl vermutet hat, eine ungeahnte Bestätigung zu finden. C. scheint in der Tat richtig erkannt zu haben, daß der Satz 212 den Zusammenhang stört: *οὕτως καὶ ἐπὶ τὸν Ἀδάμ τὸ μὲν ἀπορριπτόν ἔμενεν αὐτῷ, πᾶν δὲ τὸ θηλυκὸν στέρομα ἀποδὲν ἀπ' αὐτοῦ Ἐῖα γέγονεν, ἀπ' ἧς αἱ θήλειαι, ὡς ἀπ' ἐκείνων οἱ ἀόρνες*. Er findet hier mit Recht eine dem Valentinianismus fremde Anschauung, eine Lehre von der Synergie des Männlichen und des Weiblichen, die er der Quelle<sup>1</sup> zuschreibt und die uns in erster Linie an die Spekulation der Pseudoclementinen erinnert. Damit wäre auch jene „gottlose“ Anschauung über das Werden der Eva aus Adam wenigstens im weiteren Bereich unserer quellenmäßigen Zusammenhänge nachgewiesen.

Noch manche Einzelheiten ließen sich hier ausführen. Wenn Photios behauptet, daß Clemens in den Hypotyposen die *ἐλκή ἄχρονος* eingeführt habe, und daß er *ιδέας ὡς ἀπὸ τινων ὀητῶν εισαγομένης* *δοξάζει*, so paßt das gut zu dem Bilde, das wir uns bis jetzt von der Gnosis der Quelle des Clemens machen konnten. — Auch der Vorwurf *μὴ σαφὲς θῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαν* ist interessant und wird diesmal wieder durch die Ausführung der Abumbrationen zu I. Joh. 11 über die Selbstheit Christi (*scitur ergo in traditionibus*), sowie durch parallele Gedanken in den Stromata gerechtfertigt<sup>2</sup>.

Auch mag in Zusammenhang mit dem, was oben über den Pythagoräismus der Quelle gesagt wurde, noch der ganz pythagoräische Satz verglichen werden: *monas namque dei opus est, dyas autem et quidquid praeter monadam constat, ex vitae perversitate contingit* (Abumbrat. I. Joh. 15)<sup>3</sup>.

Harnack hat auch, wie ich nachträglich sehe, bemerkt, daß *Eklog.* 56. 57 dem Pantainos angehören (ebend.).!

1. Damit würde sich vielleicht auch die an dieser Stelle ganz störende Erwähnung des Logos 213 erklären. — Überhaupt befinden wir uns mit Ez. 21 noch im Bereich der „Quelle“, die sich bis 27. 28 hingiebt und 3. B. 23. 24 ganz deutlich heraustritt.

2. Vgl. Stromat. III 593 (wo Clemens direkt den Valentin als Autorität zitiert) und III 693, VI 712 (!), VII 75.

3. Ich erwähne noch den charakteristischen Satz über den Gnostiker: *ὁ μὲν γνωστικὸς πάντως καὶ ἔργα ἐτελεῖ καθήκοντα, ὁ δὲ τὰ ἔργα ἐτελεῖν οὐ πάντως καὶ γνωστικὸς εἶναι* (Abumbrat. zu I. Joh. 23, Stählin 212).



So tritt uns deutlicher und deutlicher aus den Excerpten und den Eklogen, sowie aus dem, was wir von den Hypotyposen wissen, die Gestalt des *μακάριος προφύτου* des Clemens, des Lehrers Pantainos entgegen. Und so darf wohl in diesem Zusammenhang eine weitere Kombination gewagt werden. Wir sahen oben, daß das Hauptthema des Stückes, von welchem wir mit Collomp in dem ganzen Zusammenhang ausgingen, das der Körperlichkeit Gottes und der himmlischen Welt war. Clemens selbst sieht in den Stromata (s. o. S. 157) in derartigen Behauptungen einen Hauptirrtum der stoischen Schule. Nun ist uns durch Eusebios über Pantainos überliefert: *ἐν δὲ τοῖς μάλιστα κατ' ἐξένο καὶ οὐ διαλάμψαι λόγος ἔχει τὸν δεδηλωμένον, ὅτι καὶ ἀπὸ φιλοσόφων ἀνωγῆς τὸν καλούμενον Στωϊκὸν ὠχυρωμένον* (H. E. V 10, 1). — Andererseits würde auch das gut zu dem Bilde stimmen, das wir uns von der „Quelle“ des Clemens oben zu machen versucht haben, wenn Philippus Sidetes den Pantainos einen Neupythagoräer nennt (s. Harnack Chronologie II S. 1, Anm.). Daß die Charakterisierung eines Philosophen als eines Stoikers die Behauptung seiner pythagoräischen Haltung in dieser Zeit keineswegs ausschließt, bedarf kaum des Beweises<sup>1</sup>.

#### Kapitel IV.

### Clemens und die Überlieferung der alexandrinischen Katechetenschule.

Wir nahmen an, daß Clemens Schulaufzeichnungen, die er sich bei seinem Lehrer Pantainos (vielleicht auch andern Lehrern) machte, in den Eklogen, den Excerpten und den Hypotyposen ziemlich unverändert

1. Euseb. V 10, 1 redet von einer Reise des Pantainos nach Indien. Sollten vielleicht die Nachrichten über die Reisen griechischer Weisen nach Ägypten und dem Orient Stromat. I 69 f., natürlich auf Grund älterer Quellen, von Pantainos überliefert sein? Überhaupt wäre nach dieser Richtung eine Untersuchung über das Quellenstud. Strom. I 66–75 anzustellen. [Vgl. die Nachrichten über Indisches 71 s–6. 72 s, ferner Stromat. III 60. IV 50. VI 58 (II 125 s)]. — Auffällig sind hier die engen Berührungen mit Plutarch einerseits Eklog. 35 s, andererseits Stromat. I 70 s f. (vgl. auch I 69 s f., s. die Nachweise zu den genannten Stellen in Stählin's Ausgabe). „Hermetische“ Traditionen zeigen sich in den falschen Platonizitäten I 68 s (ὁ Θωίφ . . ὄντα *Ἐκμὴν οἶδεν ὄντα*) und 67 s (die Lehre von den in diese Welt herabsteigenden *ψυχαὶ ἀγαθαί*; dazu vgl. noch VI 51 s f.). Beachte auch die Erwähnung des „Pythagoräers“ Philon I 72 s (vgl. II 100 s). Doch das sind alles nur Möglichkeiten, auf die ich der Vollständigkeit wegen hingewiesen haben möchte.

zu kleinen Sammelbänden zusammengestellt, in den Stromata benutzt habe.

An diesem Punkte kann zunächst auf eine erfreuliche Bestätigung unserer Untersuchungen hingewiesen werden, auf die schon in der Einleitung (S. 7) des Ganges hingedeutet wurde. Es handelt sich um das sogenannte achte Buch der Stromata, von dem nunmehr wohl feststehen dürfte, daß Clemens selbst es nie als das achte Buch seines großen Wertes gedacht hat, und daß es erst durch die Willkür der Überlieferung diesen Namen erhalten hat. Neuerdings hat nun W. Ernst<sup>1</sup> in einer Göttinger Dissertation den Nachweis zu erbringen versucht und m. E. überzeugend erbracht, daß das „achte Buch“ der Stromata nicht etwa ein Exzerpt aus einem verloren gegangenen größeren Zusammenhang darstelle, sondern Aufzeichnungen enthalte, die Clemens sich vor Abfassung seines großen Wertes gesammelt und zum Teil schon in den Stromata benutzt habe. Weiter aber kommt nun auch Ernst zu der gut begründeten Vermutung, auf die es mir in diesem Zusammenhang ankommt, daß im achten Buch schriftliche Aufzeichnungen vorliegen, in denen Clemens die mündlichen Schulaufträge eines seiner Lehrer festgehalten habe.

Für die Einzelheiten des Beweises will ich auf Ernst' überzeugende Ausführungen selbst verweisen haben. Doch muß hier ein wichtiger Punkt ausführlicher besprochen werden. E. glaubt nämlich nachzuweisen zu können, daß seine Vermutung der Existenz nachgelassener Kolleghefte durch eine Stelle in den Stromata selbst seine Bestätigung erhalte. Er beruft sich auf die Stelle Stromat. I 11: *ἦδη δὲ οὐ γὰρ ἔτι ἐπιδείξω τετρασμένη ἡδε ἡ ποταμιαία ἀλλά μοι ἐπομήματα εἰς ᾧτος θησαυρίζεται, λίθης φάσματον, εἰδωλον ἀεργῶς καὶ σκιογραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμυήρων ἐκείνων, τῶν κατηζώων ἐπαροῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων.* Ernst' Auffassung dieser Stelle hat sich neuerdings auch Gronau angeschlossen. Beide fassen hier also *ἐπομήματα*, wie es scheint, im bestimmten technischen Sinn als Aufzeichnung des Schülers nach den Lehrvorträgen des Meisters auf. Gronau<sup>2</sup> erklärt sogar: „Die Stelle, an der Clemens diesen Ausdruck gebraucht, ist auch in anderer Beziehung noch von Wichtigkeit. Sie enthält ein klares Zeugnis über die spätere Benutzung von Aufzeichnungen, die in der Jugend gemacht sind“ (folgt die eben angezogene Stelle). Es hat nun in der Tat etwas sehr Verlockendes, den Ausdruck: *ἀλλά μοι ἐπομήματα εἰς ᾧτος θησαυρίζεται* in diesem

1. De Clementis Alexandrini Stromat. libro VIII qui fertur. 1910.

2. Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesegelehrte 1914. S. 300 f.





terminologischen Sinn zu verstehen („sie soll mir die Schätze der Nachschriften, *ἐπομνήματα*, fürs Alter aufspeichern). Aber bedenklich macht dagegen die Beobachtung, daß wir in den Wendungen des Clemens wörtliche Zitate aus Platons *Παίδρος* haben (276 D: *ἐπομνήματα θησαναυξόμενος εἰς τὸ λήθης γήρας*, 274 E: *μνήμην καὶ σοφίας φάρομακον*).

Aber wenn wir auch an dieser Stelle nicht zur völligen Sicherheit kommen können, so bieten sich uns im Verlaufe der weiteren Ausführungen klarere Beweise. Zunächst begegnen wir 121 dem Satz: καὶ εὖ οἶδ', ὅτι ἀνυπομνήσανται (nämlich die Lehrer des Clemens) οὐχὶ τῇ ἐκφράσει ἡσθύντες λέγω τῆδε, μόνῃ δὲ τῇ κατὰ τὴν ὑποσημείωσιν τηρήσει. Die Lehrer, deren Überlieferung Clemens weitergibt, meint er, werden sich freuen nicht über Clemens eigene Darstellung, aber über die Genauigkeit der Wiedergabe κατὰ τὴν ὑποσημείωσιν. Nun ist aber ὑποσημείωσις, wie gleich nachgewiesen werden wird, der technische Ausdruck für die Niederschrift des Lehrvortrages durch die Schule. Wir hätten hier also bereits den vollgültigen Beweis, den wir suchen.

Die Hauptstelle aber, auf die es hier ankommt, steht Stromat. I 14. Zunächst führt Clemens hier wiederum aus, daß die vorliegende schriftliche Aufzeichnung der „Erinnerungen“ (ἡ . . . τῶνδ' ἐμοὶ τῶν ἐπομνημάτων γοργή)<sup>1</sup> schwach sei im Vergleich mit dem Geist seiner begnadeten Lehrer. Sie verheiße auch gar nicht, die unsagbaren Geheimnisse gebührend auszulegen, sie will nur erinnern. Dabei ist er sich bewußt, daß durch die Länge der Zeit, die ohne die schriftliche Darlegung (*ἀγγράφως*)<sup>2</sup> dahinging, vieles verloren gegangen sei. Dann fährt Clemens wörtlich fort: „Daher, um die Schwäche meines Gedächtnisses zu unterfüllen und um mir eine systematische Darlegung der Hauptfachen als heilsame Erinnerung für mein Gedächtnis zu verschaffen, habe ich, dem Zwange folgend, diese Art der Darlegung benutzt. Manches<sup>3</sup> ist nun überhaupt nicht mehr dem Gedächtnis erhalten

1. Man könnte etwa, wenn die Termini genau zu nehmen wären, übersetzen: die schriftliche Ausarbeitung der Aufzeichnungen nach dem Lehrvortrage.

2. Das schließt natürlich die Annahme unmittelbarer schriftlicher Aufzeichnungen beim Lehrvortrage nicht aus. Derartige Aufzeichnungen sind keine *γοργή*.

3. εἴ τι μὲν οὖν τινα μηδὲ ἀπονημονεύθῃα ἡμῖν (πολλὴ γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράν), ἔστιν δὲ καὶ ἂν ἀνυποσημείωτα μεμνηκότες τῷ χρόνῳ [εἰ] νῦν ἀπέδρα, τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μακροτέρᾳ τῇ διανομίᾳ, ἐπεὶ μὴ ὁρίδος ἡ τοῦδε διανομία τοῖς μὴ διδοκιμαμένους, τὰτα δὲ ἀναζωπυρῶν ἐπομνήμασι τὰ μὲν ἐκὼν παρατίμωται ἐκλέγων ἐπιστημόνος. . .

geblieben (denn groß war die geistige Bedeutung jener seligen Männer), manches auch, was unaufgezeichnet blieb, ist infolge der Zeit jetzt ganz dahingeschwunden, — das aber, was schon im Geiste selbst zu erlöschen und zusammenzusinken drohte<sup>1</sup>, da eine derartige Dienstleistung (der Überlieferung) nicht leicht war für die darin nicht Erprobten, das frische ich durch die (vorliegenden) Erinnerungen wieder auf und lasse es hinausgehen und zwar in sachkundiger Auswahl. Denn ich fürchte . . .

Hier ist die entscheidende Stelle in dem nicht ganz klaren Zusammenhang<sup>2</sup> das *ἔστιν δὲ καὶ ἂν ἀνυποσημείωτα μεμνηκότες τῷ χρόνῳ νῦν ἀπέδρα*. Hier sagt Clemens doch ausdrücklich, daß er einiges nicht aufgezeichnet habe, und das setzt natürlich voraus, daß er andres beim Lehrvortrag sich aufgezeichnet habe. Es kann an der Deutung des Wortes kaum ein Zweifel sein. *ὑποσημειῶν* ist in der Tat das technische Wort für das Niederschreiben von Lehrvorträgen<sup>3</sup>.

Hier haben wir das nicht wegzudeutende, wenn auch nur verhüllt ausgesprochene, ausdrückliche Zugeständnis des Clemens selbst, daß er sich schriftliche Aufzeichnungen nach den Lehrvorträgen seiner Lehrer gemacht habe.

Nun ist allerdings Ernst (S. 53) geneigt, gerade zwischen den Exzerpten und den Eklogen einerseits und dem achten Buch der Stromata andererseits in der vorliegenden Frage einen Unterschied zu machen. Er ist der Meinung, daß in jenen wirklich literarische Exzerpte vorliegen und auf sie also unsere Betrachtung nicht anwendbar sei. Er stützt sich bei diesem Urteil darauf, daß in der Tat einer der wesentlichen Gründe, den er für den Charakter des achten Buches ins Feld führt, nämlich das Vorhandensein eines feierlichen Proömiums, das die Annahme von literarischen Auszügen unmöglich mache, bei den Exzerpten

1. „Im Geiste selbst“ kann auch etwas erlöschen, was flüchtig aufgezeichnet ist und dessen Verständnis verloren geht. — Wir können auch überlegen: „seinem eigentlichen Sinne nach“. Das würde noch besser auf flüchtig hingeworfene Kollegistzen passen.

2. Zu dem vorhergehenden *ἔστι μὲν οὖν τινα μηδὲ ἀπονημονεύθῃα* bringt der oben zitierte Satz keine eigentliche logische Fortsetzung, sondern nur eine nähere Erklärung oder auch einen bestimmten Unterfall, ohne daß ein zweiter Unterfall genannt werde. Zu dem *μηδὲ ἀπονημονεύθῃα* (überhaupt nicht erhalten) bildet dann erst das *τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο* (was zu erlöschen drohte) den logischen Gegensatz.

3. Dioqenes Laertios II 48. II 122 (Die Nachweise verdanke ich meinem Kollegen Pohlenz). Dazu noch Jamblicus vita Pythag. § 104 (f. o. S. 4).



und Eklogen in Wegfall komme. Aber der Wegfall eines Hauptgrundes beweist doch nicht, daß hier die ganze Betrachtung hinfällig werden mußte. Das Nichtvorhandensein von Proömien in den Exzerpten und Eklogen hängt einfach mit dem fragmentartigen Charakter dieser Aufzeichnungen zusammen und ist als Zufall zu betrachten.

Andresen<sup>1</sup> können wir das, was C. als Kennzeichen solcher Aufzeichnungen nach mündlichem Vortrage nennt: mangelhafte Disposition, willkürliche Lücken in den Ausführungen, unklare Gedankengänge usw., reichlich auch für die Exzerpte und Eklogen nachweisen.

Ich beginne den Nachweis etwa mit der Disposition der Exzerpte 4–20 ff. Man erkennt hier in der Tat eine gewisse, aber sehr unter der Oberflächigkeit liegende Disposition. 4–8 handelt vom Wesen des Logos-Christos (9 scheint ganz aus dem Zusammenhang herauszufallen). 10–20 enthält eine breite Ausführung über die Körperlichkeit der Geisterwelt. Es fehlt hier oft der verbindende Text. Der Nachschreiber hat ihn interessierende Höhepunkte der Darlegung schnell notiert, die verbindenden Übergänge späterer Ausarbeitung überlassen. Es ist gleichsam ein Springen von Stein zu Stein. Gelegentlich hingeworfene Zwischenbemerkungen erscheinen so als selbständige, völlig abgelöste Fragmente. — Vielleicht standen auch noch die valentinianischen Exzerpte 21 f. in diesem Gedankenzusammenhang. Die zitierten Stellen 211 καὶ ἐκλόνα θεοῦ ποιεῖν αὐτοῖς, 221 ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι (auf die Engel bezogen) ἐπεὶ τῶν νεκρῶν lassen sich sehr gut als weitere Beweisstellen für die Körperlichkeit der Geisterwelt deuten. Aber den Nachschreiber haben nur noch die zufällig eingestreuten Bemerkungen über die Valentinianer interessiert. So stehen diese Ausführungen nunmehr ganz zusammenhangslos da. Dann handeln die Abschnitte 23–24 vom Parakleten; 25–27, wie es scheint, von der himmlischen Geisterwelt. Und so würde das Ganze, 4–27, einen systematisch angelegten Lehrvortrag ergeben. Aber, wie gesagt, man kann viele dieser Beziehungen nur noch dunkel ahnen.

Überzeugender noch sind folgende Beobachtungen. An einer Reihe von Stellen sind, wie wir bereits nachwiesen, namentlich mitten in die indirekt überlieferten valentinianischen Exzerpte, Sätze eingestreut, die nicht valentinianisch sind. Das erklärt sich am besten so, daß der mündlich Vortragende solche Zwischenbemerkungen in seinen Vortrag einflüchtete, die der Nachschreibende als solche deutlich zu machen seine Zeit hatte. Ich verweise zunächst auf das, was ich schon oben (S. 168) betreffend

eingetragenen *κρίσις*-Stellen beigebracht habe. Serner hat Collomp, wie wir bereits S. 197 bemerkten, scharfsinnig nachgewiesen, daß der mit οὕτως beginnende Satz 21<sup>2</sup> über das Wesen der ersten Menschen (Adam männlich, Eva weiblich) nicht mit der valentinianischen Anschauung übereinstimme. Auch hier haben wir eine derartig falsch aufgefaßte oder oberflächlich weitergegebene Zwischenbemerkung des Vortragenden. Diese Beispiele lassen sich vermehren. Ein bemerkenswerter Fall liegt 7<sup>3</sup> vor. Hier wird zunächst die valentinianische Lehre vorgetragen, daß der himmlische Aeon, der den Aeonen die *ἐνθύμιας* Gottes offenbart habe, der eigentliche *μονογενὴς υἱός* sei. Daher heiße auch der hier auf Erden Erschienene nur *ὡς μονογενὴς* (Joh. 1<sup>11</sup>). Dann heißt es in unvermitteltem Übergang:

ὅτι εἰς καὶ ὁ αὐτός ἐστιν ἐν μὲν τῇ κρίσει πρωτότοκος ἐστὶν Ἰησοῦς, ἐν δὲ πληρώματι μονογενής· ὁ δὲ αὐτός ἐστι τοιοῦτος ὡν ἐκάστῳ τόπῳ, ὅλος κεχωρηθῆναι δύναται. καὶ οὐδέποτε τοῦ μέναιτος ὁ καταβάς μερίζεται. φησὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος· ὁ ἀναβάς αὐτός ἐστι καὶ ὁ καταβάς<sup>1</sup>.

Das alles paßt kaum in irgend ein valentinianisches System hinein. Wir haben hier eine Zwischenbemerkung des kirchlichen Überliefers<sup>2</sup>, der, wie es scheint, mit schonender Hand die valentinianischen Ketzereien abstellt und ihnen die kirchliche Auffassung zur Seite stellt oder unterschiebt.

Besonders interessant liegt die Sachlage 8<sup>2</sup>: „οὗτος τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐξηγήσατο“, ὁ σωτὴρ καὶ [Ἡσάλας καὶ ἀναποδόσω τὰ ἔθρα αὐτῶν εἰς τὸν κόλπον αὐτῶν]<sup>3</sup>, εἰς τὴν ἔννοιαν αὐτῶν τὴν ἐν τῇ ψυχῇ, ἣν ἡς πρώτης ἐνεργεῖται“ πρωτότοκος πάσης κτίσεως. — Hier hat Stählin durch die oben wiedergegebenen Klammern das Verständnis der Stelle ermöglicht. Es darf aber vielleicht vermutet werden, daß der Hinweis auf die parallele Jesaiastelle vom Vortragenden selbst eingestreut, vom Nachschreibenden am Rand vermerkt und dann falsch eingetragen ist.

1. Dann wendet sich der Vortrag wieder dem Valentinianismus zu ... *ἐκλόνα δὲ τοῦ μονογενὸς τὸν Δημιουργὸν λέγουσιν*. Aber schon der folgende Satz ist, wie wir bereits oben nachwiesen, nicht mehr valentinianisch.

2. Vgl. die parallele Bemerkung 4<sup>2</sup>, die sicher nicht valentinianisch ist: *αὐτός γὰρ καὶ ἄνω φῶς ἦν καὶ ἐστὶ τὸ ἐπιφανὲν ἐν σοφίᾳ ... οὐδὲ διεκέκοπτο ἢ ἀνοθεν μετέστη δέου, τόπον ἐκ τόπου ἀμείβον ... ἀλλ' ἦν τὸ πάντῃ ὄν καὶ παρὰ τῷ πατρὶ κίνησθαι*.

3. Offenbar verstand der Verfasser die Jesaiastelle der Johannesstelle entsprechend von der Mitteilung göttlicher Geheimnisse *εἰς τὸν κόλπον* der Gläubigen, d. h. *εἰς τὴν ἔννοιαν αὐτῶν τὴν ἐν τῇ ψυχῇ*.





Von dem plötzlichen Übergang von einem Referat über die Valentinianer in die eigenen Worte des Vortragenden 23<sub>2</sub> ist bereits S. 165 die Rede gewesen. 25<sub>2</sub> folgt wieder nach einem Referat über diese mit einem *ῥησί* (im Singular) eingeleitet der Satz: *οἱ ἀπόστολοι μετέβησαν τοῖς δεκαδύο ἑρδύοις. ὧς γὰρ ὅτ' ἐκείνου ἡ γένεσις διόικῃται, οὕτως ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις* (*ἐφ' ὅσατα*). Sollte hier vielleicht mit dem *ῥησί* der Vortragende selbst gemeint sein? Der Satz, der hier zitiert wird, würde seinem Gehalte nach genau in den Rahmen des quellenmäßigen Zusammenhanges Ex. 69 ff. hineinpassen<sup>1</sup>.

So hat sich uns aus den Äußerungen des Clemens selbst die Beziehung zu der Annahme ergeben, daß er in seinen Schriften weithin das Lehrgut der katechetischen Schule von Alexandria weitergibt. Ist das achte Buch der Stromata eine Nachschrift, die Clemens wahrscheinlich bei einem griechischen Lehrer angefertigt hat, so stellen sich die Exzerpte und die Eklogen in großem Umfang als Fragmente von Aufzeichnungen dar, die er sich im Hörsaal des Pantainos<sup>2</sup> machte, und ebenso werden zu einem Teil wenigstens die Hypotypoien zu beurteilen sein. Dabei mag man immerhin annehmen, daß alle diese Stücke von Clemens bei der Ausarbeitung retouchiert, überarbeitet und mit Zutaten versehen sind. Dem im einzelnen nachzugehen, verlohnt sich kaum mehr. Im großen ganzen bleibt doch die hier vorliegende Gedankenwelt eine übernommene, von ihm nur weitergegebene. — Es wird sich nunmehr lohnen, unter dem neu erschlossenen Gesichtspunkt das große Hauptwerk des Clemens, die Stromata, im Zusammenhang zu betrachten.

1. Weniger reich sind die Beobachtungen, die wir für 69 ff. machen können. Vgl. 78<sub>1</sub>: ein den Zusammenhang unterbrechendes Zitat mit *παρόν*. 78<sub>2</sub> folgt die Rückkehr in den Hauptzusammenhang. Ebenso verhält es sich mit 81<sub>1</sub>. Der erste Satz ist Zitat. Dann fährt der Redende selbst mit einem *οὕτως* fort. (Vgl. auch den Übergang von 79 zu 80, genaueres oben S. 166). Sonst ist die Disposition ja gut gewahrt: 69–75 Heilmarene, 76–86 Taufe. — Über den eigentlichen gnostischen Bestand der Exzerpte wage ich, wie schon gesagt, kein sicheres Urteil. Was wir hier haben, ist jedenfalls kein einfaches Exzerpt, sondern kritisches Referat (vgl. 30, 31, 33<sub>2</sub>). Ich mache noch einmal darauf aufmerksam, daß 51<sub>2</sub>–53<sub>1</sub> eine Anthropologie vorliegt, die nicht valentinianisch ist, von der auch im Parallelbericht des Irenäus sich nichts findet (vgl. übrigens noch die Wendungen: *σφματισμὸν πνεύμα* und *πνεῦμα ἀσώματου* 81<sub>3</sub>). Auch hier sind zwei *ζῴοις* = Stellen in den Zusammenhang eingeprengt: 54<sub>3</sub> (nicht im Parallelbericht des Irenäus) 67<sub>4</sub> letzter Satz (s. o. S. 168 ff.).

2. Auf den Namen soll es mir nicht so ankommen, wenn nur die Art der Überlieferung zugestanden wird.

## Kapitel V.

## Das in die Stromata verarbeitete Lehrbuch vom „Diebstahl der Hellenen“.

Schon A. hat, wie oben bereits ausgeführt wurde, auf zwei große Partien im VII. Buch der Stromata und daneben noch auf manche andre Stücke hingewiesen, in denen er deutlichen Spuren der Eigenart der in den Exzerpten und Eklogen benutzten Quelle zu finden glaubte. Auf ein von Pantainos (?) übernommenes Stück einer Psalmenauslegung (II 68) wurden wir im Laufe der Untersuchung (S. 162) aufmerksam. Auch sonst fanden wir nicht nur die charakteristischen Gedanken, sondern auch die Sprache und die termini technici der „Quelle“, die in den Exzerpten und Eklogen fließt, hin- und her-zerstreut in den Stromata wieder.

Es wird sich lohnen, diese Betrachtung fortzusetzen und die Stromata in dieser Richtung weiter zu zergliedern. Zunächst soll aber hier der Versuch gemacht werden, einen großen Fremdkörper in ihnen nachzuweisen, der sich freilich nicht auf „Pantainos“ zurückführen lassen wird. Erst später soll nach „Pantainos“-Einschlüssen in den Stromata gefragt werden. Ich beginne mit dem ersteren, weil hier die Dinge besonders klar und deutlich liegen.

Clemens beginnt das erste Buch der Stromata mit einer vorurteilslosen Würdigung und glänzenden Verteidigung der griechischen Philosophie. Er erklärt gegenüber denjenigen, welche die Philosophie als vom Bösen herrührend behaupten, programmatisch als eine Hauptaufgabe der Stromata: *ἐγὼ δὲ οὐ μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐτοί' ἂν καλοῦ τινος ὑποστάτη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὧν οὐκ ἐνδείξομαι τοὺς Στωματεῖς, ἀνισσόμενος<sup>1</sup> ἀμῇ γε πῇ θείας ἔργον ποροῦν καὶ φιλοσοφῶν* 18<sub>4</sub>. Die Philosophie ist ein göttliches Geschenk, das den Hellenen gegeben ist, das uns keineswegs dem Glauben entfremdet, das im Gegenteil imstande ist, *ἀμῇ γε πῇ συνημνοῦσαν τινὰ πίστει ἀποδεικνύειν ἐκπορίζεσθαι* (20<sub>2</sub>). Sein Lohn gilt der vermeintlichen Weisheit der Sophisten (22 ff.). Aber die griechische Philosophie war vor der Erscheinung des Herrn den Hellenen notwendig zur Gerechtigkeit. *νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνετα* (28<sub>1</sub>). Gott ist aller guten Dinge Urheber, der einen, wie der Offenbarung des

1. Sollte sich dies merkwürdige *ἀνισσόμενος* darauf beziehen, daß Clemens sich bewußt ist, daneben einer ganz andern Tendenz in seinem Werk das Wort zu geben?



alten und neuen Bundes *κατὰ προηγούμενον*, der andern wie der Philosphie *κατ' ἐπακολουθίαν* (28<sub>2</sub>). Das Wort Prov. 5<sub>3</sub> „*μὴ πόρος-εξε φάσιν γυναικί*“ bezieht sich nicht, wie manche meinen, auf die Philosphie. Denn es heißt im folgenden: „*ἢ πόρος καὶ ὧν λυταίνει σὸν φάρυγγα*“. Die Philosphie aber schmeichelt nicht (28<sub>3</sub>). — Man kann zwar ohne „*γρόμματα*“ gläubig werden, aber man vermag, was im Glauben enthalten ist, nicht richtig zu verstehen ohne *μάθησις*, durch die Philosphie (35<sub>2</sub>). Unter Philosphie ist zwar nicht die Philosphie der einzelnen Schulen zu verstehen, sei es die stoische oder die platonische, die aristotelische oder epistureische, *ἀλλ' ὅσα εἰσὶναι παρ' ἐκαστῇ τῶν αἰδέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα τούτο σύμπτειν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί* (37<sub>6</sub>).

Von neuem wendet er sich der Verteidigung der Philosphie zu gegen die, welche *μόνην καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν* fordern<sup>2</sup> (43<sub>1</sub>). Auf allen Gebieten bedarf es der *τέχνη*. Der „*ἑστικ*“ allein vermag zwischen Sophistik und Philosphie, zwischen Kochkunst und Medizin, zwischen Rhetorik und Dialektik, zwischen Magie und den übrigen Sekten der barbarischen Philosphie und der Wahrheit zu unterscheiden. Haben auch die Propheten und Apostel ohne diese „*Τεχνη*“ ihre Offenbarungen gegeben, so erfordert die Deutung ihrer Schriften *τὰς ἐντέχνους διδασκαλίας* (44 – 45). Das Psalmwort (48<sub>10</sub>): „*ὃς δὲ αὖτις ζήσεται εἰς τέλος, ὅτι οὐκ ὀψεται καταφθοράν, ὅταν ἰδῇ σοφοὺς ἀποθνήσκοντας*“ bezieht sich in seiner letzten Hälfte nicht auf die Philosphien, sondern auf die *σοφιστικὴν τέχνην* (47<sub>3f</sub>). Der Angriff des Apostels auf die Weisheit im ersten Korinther-Brief und im Kolosser-Brief auf die „*Philosophen*“ trifft nicht auf „die gesamte Philosphie“ sondern nur auf die epistureische, vielleicht auch auf einige andere Schulen zu; auch die Stoiker haben 3. B. gelehrt, daß die Gottheit körperlich sei (51<sub>1</sub>). Freilich, die wahre Philosphie ist repräsentiert durch die christliche Verkündigung. Sie ist *ἡ κατὰ τὴν θέαν παρὰ ὁσάν φιλοσοφία* (52<sub>1</sub>). Kinder (*νήπιον*) sind auch die Philosphien, wenn sie nicht von Christus erzogen werden (53<sub>2</sub>): *πρωτὸς δ' ὁμαί ἀνατολῇ πάντα φωτίζεται* (57<sub>1</sub>). Die Sekten der hellenischen wie der barbarischen Philosphie, die sich rühmen als hätten sie die ganze Wahrheit, besitzen

1. Fast als wenn er zu weit gegangen sei, betont Clemens nun daneben die Suffizienz und die Notwendigkeit der *πίστις* 58, aber ohne Polemik gegen die Philosphie, vielmehr folgt wieder ein Angriff nur gegen die Sophistik 59.

2. Er nennt diese Gegner im folgenden *ὀρθοδοξασταί*! (45<sub>9</sub>).

freilich nur einen Teil *παράγοντων τινα, οὐ τῆς συνόλου μεθολογίας τῆς δὲ τοῦ λόγου ... θεολογίας* (57<sub>6</sub>). Aber sie besitzen doch mehr oder minder einen solchen Anteil an der Wahrheit (57<sub>2</sub>). Wer aber in der gesamten mannigfaltigen Weisheit erfahren ist, der ist im eigentlichen Sinne *ἑστικ*.

Dann unterbricht sich Clemens mit einem langen Exkurs über die verschiedenen Philosphenschulen (59 – 65) und über die Barbaren als Lehrmeister der Griechen in der Philosphie (66 – 73)<sup>1</sup> und in jeder andern *τέχνη* (74 – 80<sub>4</sub>). — Erst mit 80<sub>5</sub> nimmt er das fallen gelassene Thema wieder auf. Und hier ist nun die ganze Temperatur der Ausführungen eine merklich andere. Zuerst zitiert Clemens drei Aussagen über die Philosphie, die alle ungünstig lauten. Die einen sagen, daß die Philosphie durch Zufall einen Teil der Wahrheit gefunden habe, die andern leiten sie vom Teufel, die dritten von herabgestiegenen Engelmächten ab. Das Merkwürdige ist schon hier, daß Clemens diesen Anschauungen, die den eben vorgetragenen schnurstracks zuwiderlaufen, nicht eigentlich direkt widerspricht. Er bemerkt nur vorsichtig, daß die Philosphie, auch wenn sie nicht die Größe der Wahrheit sagt, *ἀλλ' οὐ γὰρ προκατακενέζει τὴν ὁδὸν τῇ βασιλικῇ ἀληθείᾳ* (80<sub>6</sub>).

Mit 81<sub>1</sub> nimmt Clemens einen weiteren gegnerischen Einwurf auf: *καὶ φασὶ γεγράφθαι: πάντες οἱ παρὰ τῆς παρούσης τοῦ κυρίου κληῖται εἰδὲ καὶ ληστὰι*. — Im folgenden ist es (charakteristischer Weise) schwer zu erkennen, wer eigentlich redet, Clemens oder seine Gegner. Es heißt dort, mit den „*πάρτες*“ in dem Zitat, das man nicht *καθολικώτερον* verstehen dürfe, könnten nicht die Propheten gemeint sein, die ja vom Herrn gesandt seien: *φιλοσοφία δὲ οὐκ ἀπεστάλη ἐκ τοῦ κυρίου, ἀλλ' ἦλθε, φησὶ, κληῖται ἢ παρὰ κλέπτου δοθεῖσα*. Hier spricht also noch immer der von Clemens zitierte Gegner<sup>2</sup>, dessen Argumentation Clemens sonderbarer Weise aufnimmt, als wäre sie seine eigene. In dem eben zitierten Satz liegen nun zwei Möglichkeiten: Die Philosphie ist entweder direkt gestohlen (a) oder von einem Diebe überliefert (b). Die zweite Möglichkeit wird sofort im folgenden behandelt: *εἴτ' οὐν δόναμυς ἢ ἄγγελος μαθὼν τι τῆς ἀληθείας καὶ μὴ καταμείνας ἐν αὐτῇ, τὰτα ἐνέτεινε καὶ κλέψας ἐδόξαεν*. Nun aber reißt der Zusammenhang ab, wir vermissen ein dem ersten *εἴτε* entsprechendes *εἴτε*, oder wir können auch sagen, wir vermissen die weitere

1. S. darüber oben S. 198<sub>1</sub>.

2. Auf den Wechsel von *φασὶ* und *φησὶ* ist kaum Gewicht zu legen.





Ausführung des Punktes a (*κλαπέσα*). Zunächst wird ein Nebengedanke (814b—5) eingebracht mit der Erwägung, Gott habe um den Diebstahl zwar gewußt, aber ihn nicht verhindert, weil dieser ja den Menschen einen gewissen Nutzen gebracht habe. Die Vorlesung habe eben jenes freche Wagnis zum Nutzen der Menschheit gewandt. Wieder kann man kaum erkennen, ob Clemens in dieser Ausführung selbst spricht oder ob er noch den Gegner sprechen läßt. Sollte Clemens, sonst der begeisterte Lobredner und Verteidiger der Philosophie, diesen Gedanken, daß eine böse Gewalt den Menschen die Philosophie überliefert habe, daß Gott aber diesen Diebstahl zugelassen, wirklich von sich aus geprägt haben? Am besten scheint die Annahme der vorliegenden Schwierigkeit gerecht zu werden, daß Clemens hier einen fremden Gedanken (von der gestohlenen Philosophie) so umbiegt, daß er einigermaßen seinen sonstigen Ausführungen konform wird.

Jedenfalls stammt der nun folgende Exkurs von seiner eignen Hand. Es wird in diesem die Frage ausführlich behandelt, ob man nicht Gott für das, was er nicht verhindert, als Urheber verantwortlich machen müsse, oder allgemeiner wie sich τὸ αἴτιον zu dem μὴ *κωλύον* verhalte (821—845). Das alles ist um so sicherer relatives Eigentum des Clemens, als wir dieser philosophischen Erörterung in einer embryonischen Form unter den „Kollektblättern“ Stromat. VIII 27 f. begegnen<sup>1</sup>. Darauf beginnt mit 846 ein neuer Abschnitt. Clemens versucht nun offenbar dem bedenklichen Wort über die *κλέπτει καὶ λησταὶ* eine etwas andere Wendung zu geben: *λησῆς δὲ καὶ κλέπτης ὁ διάβολος λέγειται ψευδοπροφήτας ἐν καταμύχας τοῖς προφήταις*. Dieser Gesichtspunkt, daß der Teufel in den falschen Propheten wirksam sei, daß er ihren falschen Weisungen wahres beimiße, wird dann unter Berufung auf Joh. 8.44 und das XI. Mandat des Hirten des Hermas ausgeführt und nachgewiesen, wie sich auch hierbei die *πονορία* Gottes als tätig beweise (846—86). Man sieht leicht, wie hier eine ganz andere Betrachtungsweise sich eindrängt. Von falschen Propheten handelte das Hauptthema gar nicht, sondern von der griechischen Philosophie. Clemens versucht hier durch eine zweite Deutung von Joh. 10.8 die ihm unbequeme Beziehung auf die griechische Philosophie unschädlich zu machen und zu umhüllen.

Und nun erfolgt mit 871 die Wiederaufnahme des Themas: *ἐπὶ οὖν καὶ φιλοσοφία τῇ κλαπέσῃ καθάπερ ἐπὶ Ηλιομήθεως πρὸ ὀλέγον*

1. Vgl. die Nachweise bei Ernst a. a. O. p. 44—45.

*εἰς ᾧς ἐπαίδειον χορηγίως ζωπυροῦμενον*. Jetzt sind wir nicht mehr bei den falschen Propheten, sondern bei der griechischen Philosophie. Und nun wird, obwohl das nicht sofort deutlich heraustritt, die zweite Möglichkeit (das zweite *εἶτε*), deren Behandlung wir oben 814 vermifften, wieder aufgenommen. Die Philosophie ist (entweder durch eine dämonische Macht überliefert oder) von den Menschen selbst gestohlen. Freilich kann sich Clemens nicht versagen, auch in diesem Zusammenhang das Wahrheitsmoment der griechischen Philosophie zu betonen (*πρὸ ὀλέγον εἰς ᾧς ἐπαίδειον χορηγίως ζωπυροῦμενον*). Aber dann tritt der Satz, den wir seit langem erwarteten, deutlich heraus: *ταύτη δ' ἂν εἴεν „κλέπτει καὶ λησταὶ“ οἱ παρ' Ἑλλήνων φιλόσοφοι* (872). Diese haben von den Propheten einen Teil der Wahrheit mit mangelndem Verständnis übernommen, sich unerschämig angeeignet (*ὡς ἴδια σφετερισάμενοι δόγματα*) und dazu umgestaltet und mit falscher Weisheit ausgestattet. Aristoteles, der von der *κλέπτει καὶ σοφίας σοφιστικῇ* gesprochen, muß als Zeuge für diese Behauptung herhalten! Die Propheten (s. o. 812)<sup>1</sup> sind also nicht etwa die Diebe. Von ihnen gilt Joh. 1.16, während die falsche Weisheit durch Joh. 7.18 charakterisiert ist: *ὁ δὲ ἀπ' αὐτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ*. Und nun folgt (881—7) eine Auslegung, resp. kurze Paraphrasierung von I. Kor. 1.19—21, die sich im strikten Gegensatz mit der oben erwähnten Behandlung des I. Kap. des I. Korintherbriefes (I 50)<sup>2</sup> gegen die gesamte so charakterisierte hellenische Philosophie wendet. Man muß diese Ausführungen von 872—888 im Zusammenhang lesen, um zu spüren, in welchem Gegensatz sich hier Clemens zu seinen Darlegungen in dem ersten Abschnitt der Stromata bewegt. Hier wird über die gesamte hellenische Philosophie erbarmungslos der Stab gebrochen; es bleibt nichts Gutes an ihr, und nirgends wird ein Unterschied gemacht. Aber schon mit 891 beginnt offenbar Clemens zu retondieren. Schon äußerlich zeigt sich das. Dem nachdem er 881—8 einen fortlaufenden Kommentar zu I. Kor. 1.19—21 gebracht hatte, so greift er nunmehr auf einzelne, bereits im Zusammenhang behandelte Verse zurück. 882 war kurz zu dem Satz *οὐκ ἐμώμεθεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου* (I. Kor. 1.20) vermerkt: *ἐπ' αὐτῷ τῷ*

1. An beiden Stellen zeigt sich übrigens ein gewisser antignostischer Charakter der uns interessierenden Ausführungen.

2. Vgl. die verwandten der Philosophie günstigen Ausführungen. Stromat. VI 67 f.



μωρὸν ἔδειξε καὶ οὐκ ἀληθῆ. 89<sub>1</sub> aber fügt Clemens auf diesen Vers zurückgreifend hinzu, vielleicht sei der Satz nicht als Frage sondern als Behauptung zu verstehen: „Gott hat die Weisheit nicht töricht gemacht“, εἰς αὐτὰ τῆς σκληροκαρίας αὐτοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ γράνεται γενομένη τοῦ μωράνατος τὴν σοφίαν. Gott hat, so will Clemens nachträglich 1. Kor. 1<sub>19</sub> verstehen, die Weisheit der Weisen auch nicht vernichtet, sondern sie nur durch die barbarische Philosophie überstrahlen lassen (καταλάμπει 89<sub>2</sub>). Und dann wird gleichsam gegen den ersten Korintherbrief das Zeugnis des Apostels Apg. 17 aufgebracht: οὐ οὐ μαρτυροῦνται ἀληθῆ τινα δογματίζειν καὶ ἑλληνες, ἔξεσι κἀντέθεν σκοπεῖν (91<sub>1</sub>). Es kann kein Zweifel sein, hier redet wieder der Clemens der ersten Kapitel. Der zeigt sich auch in den ganzen folgenden Ausführungen. Nicht die ganze Philosophie zwar will er annehmen, aber diejenige, von der Sokrates bei Plato spricht εἰς . . . νοθηγοφόροι μὲν πολλοί, βάρχοι δὲ τε παῦροι (92<sub>3</sub>)<sup>1</sup>. Im Hinblick auf die oben 80<sub>5</sub> erwähnten Gegner sagt dieser Clemens: Wenn man sage, die Philosophie beruhe auf Zufall, so gelte: θεῖος οἰκονομίας ἢ περικτενοῖς οὐκ ἀπροόρητος ἢ συντυχία. . . . Wenn man sage, die Hellenen hätten darin nur φαντασὴν ἔννοιαν und κοινὸν νοῶν betätigt, so sei Gott Schöpfer und Vater des νοῦς und der ἔννοια (94<sub>1</sub>, f.). Ja, wenn einige sagen, daß die Philosophen nur κατ' ἐμύραων die Wahrheit erfaßt haben, so rede selbst Paulus von unsern (der Christen) Säuern im Spiegel (94<sub>3</sub>, f.)! Das Wort Proverb 9<sub>12</sub>: οὗς δὲ ἐξοιδαται ἐπὶ ψεύδεσιν, οὗτος ποιμάνει ἀνέμους καὶ διώκει ὄρεα περσοπά — will Clemens nicht auf die Philosophie sondern auf die Sekten beziehen (95<sub>4</sub>, f.). Und so folgt schließlich nach sehr breiten Ausführungen<sup>2</sup> das Schlußurteil. In sich selbst vollendet und genügend ist die Lehre des Heilands; wenn aber die hellenische Philosophie hinzukommt, so macht sie zwar die Wahrheit nicht mächtiger, aber sie macht den wider sie sich erhebenden Angriff der Sophistik ohnmächtig (100<sub>1</sub>). Die Wahrheit allein ist freilich wie das Brot notwendig zum Leben,

1. § 93 leitet auch Clemens einen Satz Platos ἐκ τῶν Ἑβραίων γραφῶν ab. Aber er redet hier nicht von Diebstahl. Plato bleibt ihm der anerkannte Philosoph, von dem es gilt: νοθηγοφόροι μὲν πολλοί, βάρχοι δὲ τε παῦροι.

2. Die Breite der Ausführungen rührt daher, daß Clemens auch hier wiederum Schultreminisgenzen verarbeitet. Das wird durch wörtliche Berührungen mit dem 8. Buch der Stromata bewiesen. Vgl. I 97<sub>1</sub> mit VIII 31<sub>1</sub>; I 97<sub>2</sub> mit VIII 31<sub>3</sub>; I 99<sub>1</sub>–2 mit VIII 35<sub>7</sub>. Vgl. die Erörterung dieser Pa- rallelen bei Ernst p. 41–44.

aber die Philosophie (προσταδεῖα) gleicht der Zuckert (folgt ein beständiges Zitat aus Pindar und Prov. 21<sub>11</sub>).

Aber dann folgt wieder (100<sub>3</sub>–5) der jähe Umschlag und Wechsel der Stimmung. Der Faden, der nach 87<sub>f</sub>. fallen gelassen war, wird aufgenommen. Ohne weitere Überleitung folgt das Schlagwort, mit dem dort die Philosophie charakterisiert war: καὶ ὁ μὲν ἀπ' αὐτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ (i. o. S. 209). Nun hören wir plötzlich wieder den Vorwurf: ἐμπαινον οὐκ ἀδικεῖ ὁ σφετερισάμενος (87<sub>2</sub>) τὰ βαρβάρων καὶ ὡς ἴδια αὐτῶν, τὴν αὐτοῦ δόξαν αὔξαν καὶ ψευδομένους τὴν ἀλήθειαν. Zum Schluß des herben Angriffes zeigt sich dann freilich wieder die vermittelnde Hand des Clemens. Haben die Hellenen auch die Wahrheit gestohlen, so ist es doch Wahrheit: ἐκ μέρους τούτων, ἢ κεκλόρασαν, ἀληθῆ μὲν στοχαστιῶς δὲ καὶ ταῖς τῶν λόγων ἀνάγκαις ἴσασιν.

Und jene Sätze leiten nun den großen Nachweis über das geringere Alter der griechischen Dichter, Mythologen und Philosophen im Vergleich mit Moses und den Propheten ein (101 ff.).

Der Nachweis beginnt mit dem Satz: καὶ περὶ μὲν τοῦ παρ' Ἑβραίων τὰ τῶν φιλοσόφων ἐκνευρωθῆναι δόγματα μικρὸν ὕστερον διαληγόμενα, πρότερον δὲ, ὅτε ἀκόλουθον ἦν, περὶ τῶν κατὰ Μωυσέα χρόνων ἡδὴ λεπτέον. Der ganze diesen Altersbeweis haltende Abschnitt<sup>1</sup> § 101–147 gibt sich also deutlich als notwendige

1. Im einzelnen kann ich mich auf die interessante Quellenfrage dieses Kapitels nicht einlassen. Ich muß hier in erster Linie auf Christ, Philolog. Studien zu Clemens Alexandrinus verweisen (Abhandl. d. Akad. d. Wissensch. München 1901, philol. philol. Kl. 21. S. 494–526). — M. E. ist der ganze Abschnitt von Clemens selbst in Baulch und Bogen herübergenommen. Freilich kommen wir mit dieser „Quelle“ unmittelbar an das Zeitalter seiner schriftstellerischen Tätigkeit heran. Denn in den Berechnungen spielt das Todesjahr des Kaisers Commodus eine beherrschende Rolle (139<sub>2</sub> 140<sub>6</sub> 144<sub>3</sub> s. 145<sub>9</sub>). Aber das schließt unsere Vermutung nicht aus. Denn wenn hier Schlußüberlieferung vorliegt, so kann und muß diese ja dem Beginn der schriftstellerischen Tätigkeit des Clemens ganz nahe liegen. Das bestätigt uns Clemens selbst, indem er sich auf ihm schon vorliegende Berechnungen mit dem Endpunkt des Todesjahres des Commodus beruft: ἄλλοι δὲ μέγχι τῆς Κομόδου τελευτῆς ἀρθρὸν μῆνας ἀπὸ Ἰνάκων καὶ Μωυσέως ἔτη ἔφησαν γινώσκειν, οἱ δὲ παρὰ (147<sub>4</sub>). Der ganze Abschnitt ist aus zwei resp. drei Stücken ganz verschiedener Struktur zusammengevoeben: 1) Einer sehr gelehrten synchronistischen Feststellung der Zeit des Moses und der ihm nachfolgenden Propheten im Vergleich mit den griechischen Herrschern, Dichtern, Mythologen usw.: a) 101–104 Zeitalter





Einleitung zu dem Nachweis über den „Diebstahl der Hellenen“. Logisch schließt sich dann die Ausführung über das Alter der Septuaginta § 148–150 an. Aber auch die breite Verherrlichung der Person des Moses, mit welcher das erste Buch schließt, gehört wahrscheinlich in

des Moses und Inachos im Vergleich namentlich mit dem trojanischen Krieg (105–108 Anhang: allerlei synchronistische Beiträge); b) 117 (an 104 anschließend) Zeitalter des Homer; c) 131 Orpheus Musaios usw. (Anhang: 132–136, Katalog der *χρησιολόγιοι*, vermehrt um einen Katalog der Propheten des alten Testaments); d) 1363–1383 zusammenfassende chronologische Berechnungen. Anhang: a. 1384–1392 Gesamtchronologie der römischen Geschäfte, ursprünglich eingestellt auf das Enddatum der Einrichtung des *ἀγών* unter Domitian 86 n. Chr., umgerechnet auf das Ende des Commodus. β. 1393–3 Nachträge zur Gesamtchronologie, eingestellt auf das Enddatum der Regierung des Kaisers Claudius; ebenfalls auf das Endjahr des Commodus umgerechnet. Es ist wahrscheinlich, daß sich in dem Claudius-Datum der (relativ) ursprüngliche (jüdische?) Verfasser dieses Abschnittes selbst, der dann sein Zeitalter verrät. (Dann müßte natürlich 1384–1392 ein späterer Nachtrag in dieser Claudiusquelle sein.) Christ (519) denkt bei dem Claudiuschronographen an den Samaritaner Thallos, den Freigelassenen des Kaisers Tiberius (Säurer Gesch. d. jüd. Volkes III 494–495). Bemerkenswert ist es, daß diese Quelle vielfach große Parallelen mit Tatian aufweist § 101–104, § 117. 131. Doch kann für sämtliche Stellen Tatian nicht direkte Quelle sein (s. die Nachweise bei Christ S. 497–501). Christ vermutet, daß die *Ἐξηγητικά* des Kassian, den Clemens resp. sein Vorgänger 1012 selbst neben Tatian als seine Gewährsmänner nennt, die gemeinsame Quelle sei. Es wäre möglich, daß auch Kassian ein Glied in der vielgliedrigen Kette dieser chronologischen Tradition gewesen wäre. 2) Die zweite Hauptquelle ist eine im wesentlichen mit alttestamentlichem Material arbeitende Chronologie der jüdischen Geschäfte 109–116; 118–121; 127–130; 140–141 (140 Zusammenfassung der Gesamtchronologie, ursprünglich auf den Tod des Antonius eingestellt, umgerechnet auf das Todesjahr des Commodus. 141. Nachtrag, in welchem das Schlüsseldatum 141s: 40 a. Chr. aus Alexander Polihistor stammt (Bouisset, Relig. d. Judentums 2 212). Anhang 144–146 (zwei nachträglich angelegte Besrechnungen der römischen Kaiserzeit, beide auf das Todesjahr des Commodus eingestellt (144); damit verbunden die Festlegung der Chronologie des Lebens Jesu (145). Man beachte die Nachträge über das basilianische Taufest (146). Vor diesem Anhang noch ein Stück ganz unbestimmbarer Herkunft über die 75 oder 72 Dialekte (142–143). Das in diesem Abschnitt hier und da sich findende knappe synchronistische Material 114, 129 (auch 1221) ist dem Tatian unmittelbar entlehnt (Christ 502 ff.), vielleicht erst von Clemens oder seinem unmittelbaren Vorgänger, dem Commodusredaktor, eingearbeitet 3). Das eregetische Material zu Daniel, das sich 125–126 (Einleitung dazu vielleicht 122–124) und 140s–1471 findet, stammt vielleicht aus Kassians *Ἐξηγητικά*, auf die dann die Jahresangaben 10. Jahr des Antoninus = 148 (1473) zurückzuführen wäre (vgl. Christ 508, dessen weiteren Kombinationen über Kassian ich allerdings nicht zu folgen vermag).

diesen Zusammenhang hinein (§ 151–182)<sup>1</sup>. Das Entfomion des Moses steht hier an gutem Platz. Vor dessen glänzender Idealgestalt soll nun die diebische hellenische Philosophie in ihrer ganzen Nichtigkeit erscheinen.

Nun aber erwarten wir endlich den Übergang zum Thema des Diebstahls der Hellenen. Der Anfang des zweiten Buches scheint auch zunächst unsere Erwartung erfüllen zu wollen. Clemens beginnt: *ἐξῆς δὲ ἂν εἴη διαλαβεῖν, ἐπεὶ κλέπτας τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἑλληνες εἶναι ποιεῖται ἡ γραφή, ὅπως τοῦτο δὲ ὁλέων διεγρήσεται*. Und er macht sich anheißig zu beweisen, daß die Hellenen nicht nur 1) die παράδοξα der hebräischen Geschäfte nachgeahmt, sondern daß sie auch 2) τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων geplündert und umgestaltet haben, endlich auch, daß sie 3) die geheimnisvolle Lehrweise der barbarischen Philosophie τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ ἀνεγμάρτως εἶδος mit Eifer nachgeahmt haben. Dann will er dazu übergehen, das Christentum gegen die Angriffe der Hellenen und Juden zu verteidigen, und dann im Angriff das Leben und die *εὐρέσεις καὶ αἰδογμάτων* dieser Philosophen „freundschäftlich“ prüfen; dabei auch über den Wert der *παιδεία* *ἐγχεύματος* sprechen.

Es übersteigt nun aber doch das Maß aller schriftstellerischen Nachlässigkeit, an das wir schon bei Clemens gewohnt sind, wenn nun von allen den genannten Themata in den gesamten folgenden Büchern zunächst kein einziges behandelt wird. Drei volle Bücher hindurch läßt vielmehr

1. Stäher ist hier im Einzelnen vieles von Clemens überarbeitet und eingeleitet. Die gelehrten auf Alexander Polihistor zurückführenden Exzerpte über das Leben des Moses 151–157 werden quellenmäßiger Zusammenhang sein. Dann mit § 158 beginnt das Entfomion des Moses im starken Anschluß an Philo (bemerkenswert ist hier der lange Exkurs über den *σκόλος πωρός* und die Nachahmung dieses *σκαρίνηα* bei den Griechen 161–164, der seinem Stile nach an VI 28 ff. s. u. erinnert). Deutlich spinnert die Disposition im Anschluß an Philo vit. Mos. II 3 noch hindurch: Moses 1) βασιλεὺς 158–161. (164). 2) νομοθετὴς 165–170 (die autmarcionitischen Ausführungen 171–175 werden Eigentum des Clemens sein). 3) φιλόσοφος (der *ἀγορευεῖς* bei Philo wird charakteristischer Weise übergangen) 176–179. Zu der Betonung des *ταπεινῶν* und *σκαρηνικῶν μέσος* 1581 (1593) und der *δικαιοσύνη ἐπιστήμη* vgl. das neuplatonische Königsideal bei neuplatonischen Schriftstellern (Diotogen: *στέφανον τε καὶ δικαστὰν καὶ σοφά*; s. Bréhier Philon p. 19). Wirkungsvoll schließt der Abschnitt mit einer Ausführung über das Wort *ἑλληνες ὁμεῖς ἀεὶ παρόδες ἔστε* 180 (181–182 ist Gerüste, eigenhändiger Abschluß des Buches durch Clemens).



Clemens auf die Erfüllung seiner Verheißungen warten<sup>1</sup>; erst im fünften und sechsten Buch finden wir die angegebenen Themata behandelt. Der Schluß von Stomat. V, S 89 – 141 bringt die Haupt-Abhandlung<sup>2</sup> über den Diebstahl der Hellenen in Bezug auf alle wesentlichen Dogmata. Der Abschnitt beginnt, als schliesse er sich unmittelbar an die Einleitung des zweiten Buches an: τὰ δὲ ἐξῆς (πρὸς) ἀποδοτέον καὶ τὴν ἐκ τῆς βασιλέως φιλοσοφίας Ἑλληνικὴν κλοπὴν σαφέστερον ἤδη παραστα-  
 τεόν. (V 89). Daran schließt sich VI 4 – 27 der Nachweis, daß die Hellenen sich auch gegenseitig bestohlen haben. Diesem ganzen Abschnitt geht voran – nach dem Plane oben sollte sie eigentlich folgen<sup>3</sup> – die Abhandlung über das συμβολικὸν εἶδος V 19 bis etwa V 55 (s. folgendes Kapitel). Die Abhandlung über die παράδοξα steht am Ende des Abschnittes über den gegenseitigen Diebstahl der Hellenen VI 28 – 38.

Vom zweiten bis zum vierten Buch (genauer bis in den Anfang des fünften Buches hinein) redet Clemens dagegen von Dingen, die mit seinem Wort in jener Disposition angedeutet sind. Besonders auffällig ist der Tatbestand im Anfang des zweiten Buches. An jene Disposition schließt nämlich Clemens zunächst eine kurze Rechtfertigung seines ungehobelten, unhellenischen Stils<sup>4</sup>. Und dann ist er zu unserm größten Erstaunen plötzlich wieder mit seinen Ausführungen bei dem Thema der ersten Hälfte des ersten Buches!

Und zwar scheint II 4 ff. unmittelbar an I 58 anzuknüpfen. Ich muß zum Zweck des Nachweises die in Betracht kommenden Texte her-  
 setzen. Nachdem I 57 von der vielsachen (in den Sekten) zerspaltenen Weisheit der Hellenen die Rede gewesen ist, heißt es:

„Wer, aber das Zerteilte zusammenfaßt und so die vollkommene Lehre (τέλειος λόγος) zur Einheit gestaltet, von dem wisset ihr wohl, daß er die Wahrheit schauen wird“ (folgt das Zitat Predig. 1<sup>16</sup> – 18 und dann I 58<sup>2</sup> – 4): „Wer aber in der mannigfaltigen Weisheit erfahren ist, der möchte in Wahrheit der Gnostiker sein. Denn gleich steht ge-

1. Die umfangreichste Einleitung des vierten Buches nimmt allerdings das Versprechen von neuem auf und versteht eine Darstellung des συμβολικὸν εἶδος und der εἰς Ἑλλήνας ἐκ τῆς βασιλέως φιλοσοφίας διαδοθέντα ὡφέλεια.

2. über die Komposition dieses Abschnittes vgl. Christ a. a. O. 476 – 493.

3. Das mag darauf hindeuten, daß Clemens die Disposition seiner Quelle änderte.

4. ἔφαμεν δὲ πολλοὺς (πο?) ἤδη μὲν μελετηκέναι μὲν μὴν ἐπιτη-  
 δεύειν ἑλληνίζειν. Stammen diese Ausführungen wirklich direkt von dem Clemens, der I 1 – 58 schrieb?! Oder folgt er nicht vielleicht auch hier seiner Quelle?

schrieben: „Der überfluß an Erkenntnis der Weisheit macht ihre An-  
 hänger lebendig“ (Predig. 7<sup>13</sup>). Noch deutlicher aber wiederum be-  
 stätigt das Gesagte dieses Wort: „Alles ist gegenwärtig für die  
 Verständigen („alles“ aber bedeutet Hellenisches und Barbarisches, denn  
 eines von beiden ist nicht alles) und die, welche das Rechte wollen,  
 um ihnen Verständnis zu bringen. Wählet Zucht und nicht Silber  
 und Erkenntnis lieber als geläutertes Gold und ziehet Verständnis  
 dem reinen Gold vor. Mehr ist die Weisheit (σοφία) als kostbare  
 Steine, alles, was wertvoll ist, kommt ihr nicht gleich“ (Proverb.  
 8<sup>9</sup> – 11).

Und nun verbinden wir mit diesem Text II 4<sup>1</sup> – 2: „Aber der  
 Weisheit überhebe Dich nicht“, sagen die Sprüche, „auf allen Wegen  
 lerne sie kennen, deine Wege danach zu richten, und Dein Fuß soll nicht  
 anstoßen (Proverb 3<sup>5f. 23</sup>)“<sup>1</sup>. Er will damit nämlich zeigen, daß die  
 Werke dem Worte folgen sollen und daß wir uns als im Besitz alles  
 des Nützlichen, das aus der Bildung (παιδεία) jeglicher Art stammt,  
 zeigen müssen. Die Wege der Weisheit aber sind mannigfaltig (πο-  
 κίλοι s. o. I 58<sup>2</sup> παντοδαπή σοφία), auf den Weg der Wahrheit zu ge-  
 langen; der Weg aber ist der Glaube. „Dein Fuß soll nicht anstoßen“,  
 so heißt es von gewissen Leuten, die da meinen, dem einen und göttlichen  
 Walten der Dorsehung zu widersprechen. Daher fährt er fort: „Sei nicht  
 bei Dir selbst verständig“ (3<sup>7</sup>), den göttlichen Urteilen, die sich der Heils-  
 veranstaltung Gottes widerlegen, gemäß. „Fürchte den allein mächtigen  
 Gott“ (3<sup>7</sup>), dem aber folgt, daß man Gott nicht widerstrebe. Überdies  
 lehrt auch die Sorsehung deutlich, daß die Furcht Gottes im Vermeiden  
 des Bösen besteht. Denn es heißt: „Und vermeide jegliches Böse“ (3<sup>7</sup>).  
 Das ist die Zucht der Weisheit, denn „wen der Herr lieb hat, züchtigt  
 er“ (3<sup>12</sup>), indem er Schmerzen bereitet, um Einsicht zu erwecken, und  
 so zu Frieden und Unvergänglichkeit leitet (vgl. Prov. 3<sup>6. 23</sup>). Die  
 barbarische Philosophie nun, der wir folgen, ist in Wahrheit  
 „vollendet und wahrhaftig“. – Und nun wird, wiederum im  
 Anschluß an Weish. Sal. 7<sup>17. 20f.</sup>, ausgeführt, wie diese Weisheit nicht  
 nur die φυσικὴ θεωρία, sondern auch die Welt der νοητά umfasse:  
 ἔχεις ἐν βραχεὶ τὸ ἐπάγγελμα τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας.  
 Dann gleitet Clemens allmählich zu dem neuen Thema, das ihn

1. Ich mache darauf aufmerksam, daß sich zu dem I 58 stehenden Zitat  
 aus Prov. 8<sup>10f.</sup> eine ziemlich genaue Parallele auch 31<sup>1f.</sup> findet (καῖνον γὰρ  
 αὐτὸν ἐμπορεύσθαι ἢ χρυσίον καὶ ἀργύριον θησαυροῦς, τιμιώτερα δὲ ἐστίν λίθων  
 πολυτέλων· οὐκ ἀντιτάσσεται αὐτῇ οὐδὲν ποτηρόν).





im ersten Teil des zweiten Buches<sup>1</sup> beschäftigt, und das sich gut an das erste Thema anschließt, hinüber zu der großen Abhandlung über die *πίστις* und ihre Bedeutung.

Es scheint wirklich, als ob wir in dem Abschnitt I 57 über die bei den Hellenen vielfach zerfaltene Wahrheit und dann I 58. II 4 ff. über die *παντοδαπή σοφία*, die *πάσθας φιλοσοφίας, ἢν μετέχουσιν ἡμεῖς*, — die beiden zerbrochenen Hälften eines ursprünglich zusammengehörigen Ganzen vor uns haben.

Wie ist das alles zu erklären und was haben wir aus alledem für einen Schluß zu ziehen? Ich meine den, daß in den ersten sechs Büchern der Stromata ein Fremdkörper deutlich sichtbar geworden ist. Clemens hat seiner Darstellung ein umfangreiches zusammenhängendes Werk einverleibt, das eine im großen und ganzen klare und geschlossene Disposition zeigt. Zu diesem Werke gehörte als Einleitung die scharfe und polemische Ausführung, daß alle Weisheit der Griechen Diebstahl sei I 81<sup>1-5</sup>, 87<sup>1-88</sup>, 100<sup>3-5</sup>. Dann folgte als erster Abschnitt der große Altersbeweis zu Gunsten des alten Testaments und namentlich des Moses I 101–147, an den sich der Beweis für das Alter der Septuaginta I 148–150 und das Einkommen auf Moses I 151–182 (von Clemens auf eigene Kosten stark erweitert) gut anschließt; darauf eine Disposition des Folgenden II 1–2, vielleicht auch der Ausfall gegen den hellenischen Stil II 3; und nun (nach der angegebenen Anordnung von II 1) die Abhandlung über die dem alten Testament entlehnten Paradoxa und verwandte Stoffe VI 28–38; darauf das Hauptstück des Buches, der Nachweis des Diebstahls der Hellenen V 89–141; endlich die Abhandlung über das *συμβολικόν εἶδος* V 19 bis etwa V 55<sup>2</sup> und als Anhang vielleicht noch der Nachweis des Diebstahls der hellenischen Weisen und Dichter untereinander, wenn wir nicht lieber annehmen wollen, daß Clemens diesen Abschnitt aus einer andern (profanen?) Quelle entlehnt hat. Möglicherweise hat in diesem Zusammenhang dann auch die II 21–4 angefügte Auseinandersetzung mit den Angriffen der Juden und Hellenen<sup>3</sup> und der Gegenangriff gegen die hellenische Weisheit gestanden. Wir

1. II 64 blickt Clemens selbst noch einmal auf das von ihm bis zum Buch V zurückgegriffene Thema: *δῆλον ὅν ἡμῖν ἐκκεχυμένη τὴν ἀλήθειαν, ἥ καὶ ἐξ ἐνός παραδείγματος ἴσθι δέδεικται (vgl. 61), μωρόν δὲ ὑπερόν καὶ διὰ πλείωνον παραστήσμεν.*

2. Genauerer s. im folgenden Kapitel.

3. Vgl. auch die, wie es scheint, IV 12 21 wieder aufgenommene Aufündigung dieses Themas.

müßten dann annehmen, daß Clemens, der erst mit VII 89 ff. diesen Abschnitt tatsächlich beginnt, ihn nicht mehr vollständig in sein unfertig gebliebenes Werk aufgenommen hat<sup>1</sup>.

Aber wie soll man nun andererseits jene merkwürdige, oben nachgewiesene direkte Anknüpfung von Stromat. II 4 an I 58 erklären? Ich glaube, wir werden hier zu der Annahme gedrängt, daß Clemens den Entwurf zu seinen ersten vier Büchern oder diese selbst im großen und ganzen bereits fertig hatte, als er sich entschloß, diese breite Masse gelehrten Materials in das schon vorliegende Werk hineinzuarbeiten. Diese Vermutung wird nun noch durch einen Blick in das Proömium des ganzen Wertes bestätigt<sup>2</sup>. In dem überblick, den Clemens hier über den Plan seines Wertes gibt, redet er von dem eben behandelten reichen Material mit keinem Wort. Er betont nur den rationalistischen und nur andeutenden Charakter seiner Schrift (151) und hebt außerdem zwei bestimmte Punkte hervor: a) *τά τε παρὰ τῶν ἐσώμενων δογματίζόμενα αἰδέσθων παραθήσεται, καὶ τοῦτοις ἀντιθεῖ πάνθ' ὅσα προαιρονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποικωμένην θεωρίας γνώσεως*, und b) *οὐκ ἀνήσει συγχύσασθαι φιλοσοφίας καὶ τὴν ἁλήτης προπαυδεύας τοῖς καλλότοις τὰ ἐποικωμένα ἡμῖν*. Diese beiden Charakteristika treffen nun vorzüglich auf die übrig gebliebenen Bestandteile des ersten Buches und auf Buch II–IV der Stromata zu. In der Tat steht hier die Auseinandersetzung mit den Keryn auf weiten Strecken im Mittelpunkt. Und ferner ist in diesen Ausführungen der geistige Zusammenhang mit der griechischen Philosophie vollkommen gewahrt. Clemens benutzt sie gerade als Bundesgenossen im Kampf gegen die Härte und schämt sich dieser Bundesgenossenschaft nicht, wie er andererseits das Ideal des christlichen Weisen mit den Mitteln und den Formen griechischer Weltweisheit herausarbeitet<sup>3</sup>.

1. über die II 23 angekündigte Abhandlung über die *ἐγκύκλιος παιδεία* und ihr Verhältnis zu dem Abschnitt VI 80 ff. s. u. Kap. VII.

2. Eine Bestätigung bietet übrigens auch das Proömium von Stroma IV. Nach der Inhaltsangabe des IV. Buches heißt es hier: *τά τε ἐξῆς περὶ τε πίστεως καὶ περὶ τοῦ ζητεῖν προσαποτινώναντες* (das geschieht V 1–18) *τοὺ συμβολικῶν εἶδος παραδειγματίζοντες* (V 19 ff.), *ἐν ᾧ ἐν ἐπιστολῇ τὸν ἡλικὸν συνεπερανίμενοι λόγον κεραλαωδῶς παραστήσωμεν τὴν εἰς Ἑλλήνας ἐκ τῆς βασιλείου φιλοσοφίας διαδοθεῖσαν ὀφέλειαν*. (V 89 ff.). — Aber was hat eigentlich das *συμβολικὸν εἶδος* und der Diebstahl der Hellenen mit dem *ἡλικὸς λόγος* zu tun? Ich vermute, daß hier die Beziehung auf diese Thematata nachträglich eingebracht ist und ursprünglich nur vermehrt war, daß mit dem Thema über *πίστις* und *ζήτησις* (V 1–18) der *ἡλικὸς λόγος* beendigt sein sollte.

3. Ich weise darauf hin, daß es mit dieser Hypothese vortrefflich stimmt,



Woher aber mögen jene großen eingelegten Parteen stammen, die so wenig dem Geist, der sonst in den Stromata redet, kongenial sind?! Daß der ganze Zusammenhang nicht von Clemens selbst stammt, dürfte klar sein. Es ist schon schwer zu begreifen, wie Clemens sich dazu entschließen konnte, in sein Werk zusammenhängende Ausführungen aufzunehmen, die auf einem so völlig andern Niveau liegen. Daß er die ganze Betrachtung selbst geschaffen, ist völlig ausgeschlossen. Man ist ja auch längst auf diese Stüde aufmerksam geworden, und von den verschiedensten Seiten ist der Nachweis erbracht, daß Clemens sich namentlich bei dem Altersbeweis und dem Nachweis des Diebstahls der Hellenen auf lange gesammeltes Material, auf Florilegien und Handbücher stützt. Das Neue, was hier behauptet wird, ist, daß Clemens das gesamte Material einer zusammenhängenden Quelle verdankt. Was mag das für eine Quelle sein?

Wir kommen doch auch hier auf die Vorstellung, daß jene Quelle des Clemens eine Schöpfung des Schulbetriebes der alexandrinischen Katechetenschule ist. Sie wird aus Aufzeichnungen entstanden sein, die Clemens sich beim Lehrvortrag eines seiner Lehrer machte. So wird sich, meine ich, der egerptenhafte Charakter, die fortwährend durch Exkurse unterbrochene mangelhafte Disposition, der vielfach vorherrschende fragmentarische Exzerptenstil am besten erklären. Die Zeitbestimmung, die wir für die Quelle fanden (halb nach dem Tode des Commodus), die ja unmittelbar an die eigene schriftstellerische Tätigkeit des Clemens heranführt, unterstützt diese Vermutung auf das beste. Unter dieser Annahme würde endlich auch das verständlich werden, wie Clemens dazu kam, Meinungen weiterzugeben, die eigentlich den seinigen widersprechen, ja eine ganze umfangreiche Abhandlung seinen Stromata einzuwerfen, die sich auf einem Niveau bewegt, das als ganzes sich unterhalb seiner Gedankenwelt befindet. Er gab eben die Meinung eines seiner verehrten Lehrer wieder, und hat sie, so gut es ging, seinen eignen Anschauungen angeglichen.

wenn jetzt vielfach angenommen wird, Clemens habe seine Worte in folgender Reihe verfaßt: Protreptikos (?), Stromat. I–IV (und zu IV gehört m. E. V bis etwa 184 unmittelbar hinzu), Paidagogos, Stromat. V–VII. Man stützt sich dabei bekanntlich auf die Vermutung, daß Paidag. II 94 (auch II 52; III 41.) auf Partien von Stromat. II–IV verweisen werde (vgl. Wendland, Theol. St.-zt. 1898. 653; Hauck). Die Stromateis des Clemens Alexandrinus, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 45. 474 f.; Harnack Chronologie II 9 f.

## Kapitel VI.

### Analysé des fünften Buches der Stromata.

Die vorhergehende Untersuchung und deren Resultat mag in diesem Abschnitt noch durch eine besondere Analyse von Stroma V ergänzt werden. Denn in dieses Buch ist ja nun der größte Teil jener umfangreichen Abhandlung vom „Diebstahl der Hellenen“ aufgenommen<sup>1</sup>. Ich beginne mit dem Kernstück dieser Ausführungen, dem Nachweis der Abhängigkeit der Hellenen vom alten Testament V 89–140. Es beginnt V 89<sup>1</sup> mit der zusammenfassenden Inhaltsangabe: *τὰ δὲ ἐξῆς (προσ)αποδοτέον καὶ τὴν ἐκ βαβυλῶν φιλοσοφίας ἑλληνικὴν κλοπὴν σαφέστερον ἢ διη παρασατέον*. Bei der Analyse des damit eröffneten Abschnittes sei eine allgemeine Bemerkung vorausgeschickt. Dieser will den Beweis bringen, daß die hellenischen Schriftsteller den alttestamentlichen Schriften ihre Weisheit verdanken. Wir werden demgemäß von vornherein mißtrauisch sein gegen alle etwaigen direkten Beziehungen zum neuen Testament, die uns hier – hier hat ja die Behauptung der Abhängigkeit gar keinen Sinn – begegnen, sei es, daß Ansprüche der Hellenen direkt mit neutestamentlichen Zitaten zusammengebracht werden, sei es, daß speziell neutestamentliche Wahrheiten (ohne direkte alttestamentliche Ableitung) bei ihnen gefunden werden.

Im ganzen ist es schwer, eine wirkliche Disposition in dem Abschnitt nachzuweisen. Christ hat ihm in zwei Stücke geteilt: 89–108 Beziehe aus den Philosophen, 109 ff. aus den Dichtern. Aber auch diese Einteilung läßt sich nur cum grano salis behaupten und wird den tatsächlichen Quellenverhältnissen nicht gerecht. Wir suchen Schritt für Schritt vorwärts zu dringen.

Es scheint, als wenn zunächst derartige Ansichten hellenischer Philosophen Parabora VI 28–34 (vgl. auch I 161–163), bedarf der genaueren Analyse nicht. Es ist, wie es scheint, vollkommen rein überliefert. Man beachte namentlich das Fehlen aller neutestamentlichen Anspielungen. Vielleicht ist der Schluß 34<sup>3</sup> ein wenig bearbeitet. Man kann kaum entscheiden, ob hier philosophierende Spekulation oder christliche Logos-theologie vorliegt. Das Ganze stammt natürlich letztlich ebenfalls aus jüdischer Apologetik. Ich mache besonders auf die interessante Angelologie und Dämonologie 31–5 aufmerksam, die Clemens – hier redet er natürlich selbst – in seiner Schrift über die Engel weiter ausführen vertritt.

1. Das noch übrig bleibende kleinste Stück, die Abhandlung über die ge-







sophen zusammengestellt sind, welche diese irrtümlich aus dem alten Testament herausgelesen haben: 89<sub>2</sub> – 90<sub>3</sub> die Behauptung der Stoiker, daß die Gottheit *σῶμα* und *πνεῦμα* sei (nach Weish. Sal. 7<sub>24</sub>), die Annahme einer *ἐλῆ* (Gen. 1<sub>2</sub>); das *αἰτιόματιον* der Epikuräer (Pred. Sal. 1<sub>2</sub>), Aristoteles' Meinung, daß die *πρόνοια* über den Geschicksnissen unter dem Monde walte (Ps. 35<sub>6</sub>). Auch scheint es, als wenn Clemens in diesem Abschnitt sein Mißfallen an derartigen Wahrheiten deutlicher als es in der Quelle stand, zum Ausdruck gebracht habe<sup>1</sup>.

Darauf wird die Eschatologie Platos auf das alte Testament zurückgeführt. Es ist möglich, daß die im Anfang unseres Buches 94 – 7<sup>2</sup> ganz depliziert erscheinenden Bemerkungen über die Abhängigkeit Heraklits und der Stoa in der Lehre von der *ἐκπύρωσις* und Platos in der Annahme verschiedener Weltuntergänge durch Wasser und Feuer vom A. T. ursprünglich in diesem Zusammenhang gestanden haben<sup>3</sup>.

Am Schluß des Abschnittes über die Eschatologie Platos finden wir dann ein erstes Beispiel für die Interpolation den Zusammenhang störender neutestamentlicher Bemerkungen: die Parallelisierung der platonisch sokratischen Lehre vom *δαμόνιον* mit Mt. 18<sub>10</sub> (91<sub>3</sub> – 4)!

Nun wird Platos (und der Stoa) Lehre von der Entstehung der Welt auf Moses zurückgeführt, darauf der *ἐπὶ τῆς βασιλείας φιλόσοφίας θουλούμενος δάβρολος* in Platos böser Weltseele wiedererkannt (92<sub>1</sub> – 93<sub>1</sub>). Angehängt ist dann die Parallelisierung Platos mit Eph. 6<sub>12</sub> (93<sub>2</sub> – 3).

Die Annahme des *κόσμος νοητός* wird auf Gen. 1<sub>1</sub> – 3 zurückgeführt (93<sub>1</sub> – 94<sub>2</sub>), die Aussagen Platos und der Stoa über Wesen und Ziel der Menschen (*ἐξομοιωσις θεῶν*) werden aus Gen. 2<sub>7</sub> und Dt. 13<sub>4</sub> hergeleitet (94<sub>3</sub> – 96<sub>1</sub>). Und nun finden wir eine überraschende Bestätigung unseres allgemeinen Sages von der Nichtzugehörigkeit neutestamentlicher Reminiscenzen zu diesem Zusammenhang. Clemens führt offenbar mit 96<sub>2</sub> selbst fort: *ἐνταῦθα γενόμενος κἀνέθου ἀνεμνήσθην*,

1. Vgl. das merkwürdige *καί, γὰρ* 89<sub>5</sub>, mit dem Clemens sich von seiner Überlieferung zu differenzieren scheint; die Bemerkung 89<sub>7</sub>, daß Plato *μακρότατα* sogar einmal die *μία ἀρχή* (im Gegensatz zur Annahme einer *ἐλῆ* bezeichnet habe), die den Zusammenhang empfindlich stört; endlich die Bemerkung über die richtige Allegorese der heiligen Schriften 89<sub>2</sub>.

2. Auch die daran sich anschließenden allgemeinen Bemerkungen 101 – 3 über den Diebstahl der Engel wird Clemens seiner Quelle entlehnt haben.

3. Auf diesen kurzen Abschnitt weist vielleicht das *σπεύσαντες ἡδὴ παρὰ σπασίων* § 89<sub>1</sub> (f. o.) zurück.

und nun folgt die Zusammenstellung eines Plato-Sages mit dem bekannten Zitat aus dem Hebräer (?)-Evangelium: *ὁ παύσαι δ ἑστῶν, ἔως ἂν ἐρχῇ ἐρχὼν δὲ θαυμάσιος* z. τ. a.<sup>1</sup> Auch die folgenden Bemerkungen über Thales (96<sub>4</sub>) scheinen auf neutestamentliche Analogien zu zielen und sind auf Rechnung des Bearbeiters zu setzen.

Dann schließt sich die Bemerkung über das *καλὸν ἀγαθόν* 96<sub>5</sub> – 6 und dessen Zurückführung auf Dt. 30<sub>15</sub>.<sup>19</sup> gut an die ethischen Ausführungen über das *τέλος* 95 – 96<sub>1</sub> an. Angehängt ist aber wieder 97<sub>1</sub> mit dem Hinweis auf den Anspruch des Heilands (Mt. 22<sub>37ff.</sub>) über das größte Gebot<sup>2</sup>.

Im folgenden drängt sich uns eine außerordentlich wichtige Beobachtung auf. Clemens resp. dessen Quelle setzt nämlich nunmehr ganz unvermittelt mit einem Zitat aus dem jüdischen Aristobul ein, dem zufolge die ganze peripatetische Philosophie aus Moses stammt (97<sub>7</sub>).

Aber ebenso schnell, wie er aufgenommen wurde, wird dieser Satz auch schon wieder fallen gelassen. Und nun folgen zunächst die in ihrer Eigenart uns satissam bekannten neutestamentlichen Reminiscenzen. Platos Wort von dem goldenen, silbernen, ehernen Geschlecht der Menschen wird auf Christen, Juden, Hellenen gedeutet, und ein Platoswort mit dem Logion (Jaf. 5<sub>12</sub>. Mt. 5<sub>37</sub>) über das Schwören zusammengebracht (98<sub>1</sub> – 99<sub>2</sub>).

Und nun finden wir 99<sub>3</sub>, ohne daß der Übergang irgendwie markiert und ohne daß das Zitat als solches merklich gemacht wäre, ein zweites Aristobulfragment, in welchem die Lehre des Pythagoras, Sokrates und Plato von der Schöpfung auf Moses zurückgeführt wird (vgl. die Parallele bei Euseb. Praep. Ev. XIII 12<sub>3f.</sub>). Also haben in dem zu Grunde liegenden quellenmäßigen Zusammenhang die Aristobul entlehnten Äußerungen 97<sub>7</sub> und 99<sub>3</sub> bei einander gestanden. Das ist bedeutsam auch für die Beurteilung des Folgenden. Ich vermute nämlich, daß tatsächlich Aristobul für den ganzen folgenden Zusammenhang in Betracht kommt, daß Clemens resp. seine Quelle mit 97<sub>7</sub> ein Exzerpt aus diesem Schriftsteller beginnt. Zum Beweise sei darauf verwiesen, daß auch das Arat-Zitat 101<sub>2</sub> – 3 (*ἐν Αἰὶς ἀρχόμεθα* . . .) zu seinem größten Teil sich bei Aristobul (Euseb. Praep. XIII 12<sub>6</sub>) wiederfindet, vor allem aber, daß die charakteristischen Aus-

1. Dasselbe Wort ist von Clemens auch II 45<sub>5</sub> zitiert.

2. Es ist dennoch vielleicht möglich, daß Clemens die gelehrte Bemerkung über das Verhältnis der platonischen zur jüdischen Ethik 97<sub>2</sub> – 6 irgendwie einer Quelle verdankt. In diesen Zusammenhang paßt sie kaum hinein.



föhrungen über die Heiligkeit des siebenten Tages bei Homer und Hesiod (107<sub>1</sub>–4) dorthier stammen (Euseb. XIII 12<sub>13</sub>–10). Diesen letzten Ausführungen vollkommen stilverwandt aber ist das Stück, das zwischen dem Aristobulfragment 97<sub>8</sub> und dem Aratoszitat 101<sub>2</sub> steht. Hier wird der mosaische Bericht von der Schöpfung des Menschen aus Lehm, ferner die Trennung zwischen Wasser und Erde (Gen. 1. 9) in Zitaten aus Homer, Kallimachos, Hesiod wiedergefunden; endlich ein Zitat über die schöpferische Allmacht Gottes aus Epicharm beigebracht<sup>1</sup>. Vergleichen wir die genannten Stüde, so wird die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß wir in 99<sub>4</sub>–101<sub>1</sub> ein bisher unbekanntes Aristobulfragment wiedergewonnen haben. Diese Annahme würde dann auch das Rätsel lösen, daß hier mitten in den Ausführungen über die Philosophen bereits Dichterverse erwähnt werden.

Nun ist aber der Zusammenhang der Aristobulfragmente 101<sub>2</sub>–3 (Aratoszitat) und 107 (Heiligung des siebenten Tages) durch eine längere in Prosa gehaltene Ausführung getrennt, die schließlich aus Aristobul stammt. Daß aber Clemens auch hier nicht selbst arbeitet, sondern wiederum auf quellenmäßigen Zusammenhang zurückgeht, beweisen die nunmehr einleuchtenden Parallelen mit dem zweiten Buch des Proteptitos<sup>2</sup>.

Die Vergleichung mit den Parallelen des Proteptitos ist hier wieder besonders wichtig, weil sie uns ermöglicht, die Zusätze des Clemens selbst zu seiner Quelle abzuschneiden. Zunächst treffen Proteptitos 68<sub>5</sub> und Stromata 102<sub>1</sub> in der Überlieferung des Demotritzitates über Zeus, den König des Alls, ungefähr wörtlich zusammen. Das dann folgende Pindarzitat 102<sub>2</sub> fehlt im Proteptitos, könnte aber doch in der Quelle gestanden haben. Aber nun die folgenden Platozitate! Dem Proteptitos (68<sub>5</sub>) und den Stromata (103<sub>1</sub>) gemeinsam sind nur die wenigen Worte: *πρὸς τὸν πάντων βασιλέα πάντα ἐστί, καὶ ἐνὸ αἰῶνα ἀνάντων (τῶν) καλῶν* (Epist. II 312E). Aber diesem Zitat hat nun Clemens ein andres (102<sub>3</sub>) vorausgeschickt (aus dem Brief an Erastos und Koristos VI 223 D), in welchem Plato die Lehre vom „Vater und Sohn“ angedeutet haben soll. Auf gleicher Linie liegt das Timaios-Zitat 102<sub>5</sub> (*θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ πατὴρ δημιουργός τε ἔργων*), bei

1. Eingeföhoben ist 100<sub>4</sub> die Bemerkung über die Lehre der Stoa vom *πῦρ* (beachte die Erwähnung des Logos!).
2. Es wird also schon in der Bearbeitung der „Quelle“ das letzte Aristobulzitat (107) von der übrigen Hauptmasse abgetrennt sein. — Oder sollte auch in dem Zwischenstück Aristobul zu Grunde liegen?

dem es Clemens in erster Linie auf den *πατὴρ*-Namen des Demiurgen ankommt. Und endlich läßt er dann 103<sub>1</sub> ein drittes Zitat nachfolgen, als Beweis der Bekanntheit Platos mit der Trinität, die bekannten Worte: *θεῶν δὲ πρὸς τὰ δεῦτερα καὶ τρίτον πρὸς τὰ τετρα*. — Durch einen Vergleich zwischen Stromata und Proteptitos heben sich also alle neutestamentlichen Beziehungen an dieser Stelle glatt aus dem Zusammenhang heraus<sup>1</sup>.

Die folgenden Ausführungen im Anschluß an die eschatologische Stelle Plato, Rep. X 614 b, und die interessante Beziehung des *Ἡφαιστίου* auf Zoroaster, in denen von der Himmelsreise der Seele durch die 12 Zodiakalgestirne und dann wieder von der *ἐκπύρωσις* bei Empedokles, Heraklit, den Stoikern gehandelt wird, mögen der Quelle angehören (103<sub>2</sub>–105<sub>1</sub>). Dagegen werden wir 105<sub>3</sub>–106 mit ihren neutestamentlichen Beziehungen (Auferstehung Christi, *κροιαζή ἡμέρα*) der Bearbeitung zuweisen. Der (natürlich interpolierte) Paßus über die *κροιαζή ἡμέρα* bei Plato leitet dann zu dem quellenmäßigen (Aristobul-) Stück über die Bedeutung des siebenten Tages (107), über das wir schon gehandelt haben, hinüber.

Nun folgt, nach dem ebenfalls auf Rechnung der Bearbeitung zu setzenden Platozitat (Rep. II 361E) 108<sub>1</sub>–3, eine Sammlung von Dichterausprüchen über die Wesenheit Gottes, die in genauer Parallele mit dem Proteptitos steht. Es entsprechen sich Stromat. 108<sub>1</sub>f. = Protept. 71<sub>2</sub>f. (Antisthenes, das gefälschte Xenophon-Zitat); 108<sub>6</sub> = 71<sub>4</sub> (Sibyllen); 110<sub>2</sub> = 72<sub>1</sub>f. (Kleanthes)<sup>3</sup>. In dem Abschnitt 111<sub>1</sub>–112<sub>2</sub>, welcher daselbe Thema unter starker Polemik gegen unwürdige hellenische Vorstellungen von den Göttern bringt, stehen die Stromata allein, um dann wieder in der Anführung Hesiods mit Protept. 73<sub>1</sub> zusammenzutreffen.

Mit § 113, an dessen Anfang uns der Hinweis auf (Pseudo) Heraklitos κατ' *Ἀρχαίων καὶ τοῦς Ἀγνῶστους* begegnet, setzt dann

1. An Stelle dessen findet sich im Proteptitos eine längere Ausführung der Abhängigkeit Platos von seinen barbarischen Lehrern, vor allem in der Ethik und Theologie, von den Hebräern 69<sub>2</sub>–71<sub>1</sub> (s. u.)
2. Im Proteptitos wird die Weisheit Xenophons auf dies Sibyllenzitat zurückgeführt. In den Stromata stehen die Zeugnisse einfach neben einander. Das letztere ist das Ursprüngliche. Denn die Sibylle gilt in diesem Zusammenhang als heidnische Zeugin der Wahrheit und eben nicht als hebräische Autorität.
3. Die dazwischen stehenden Zitate 109–110<sub>1</sub> aus Xenophanes und Bakchylides mögen dem ursprünglichen Zitat angehören.





jener vielbesprochene Parallelismus mit Pseudojustins de monarchia ein, während der mit Proteptifos zurücktritt, doch nicht gänzlich aufhört. Es ist nicht meine Absicht, mich auf alle die Probleme, welche uns die hier vorliegende Tradition und deren Überlieferung stellt, einzulassen. Hier soll nur die Frage erörtert werden, wie Clemens seine Quelle behandelt hat. Das Euripideszitat 114<sup>1</sup>, das sich in de monarchia nicht findet, wird durch Protept. 74<sup>1</sup> als quellenmäßig bestätigt. Es findet sich dort unmittelbar vor, hier unmittelbar hinter dem gefälschten Sophokleszitat (*εὐς ταῖς ἀληθείαις*). Es wird also in „Justin“ Überlieferung unter den Tisch gefallen sei. So mögen auch die sonst in den Parallelen nicht bezeugten weiteren Ausführungen aus Euripides und Aischylos der Quelle angehören.

Dagegen ist das folgende Proklastzitat (115<sup>1-3</sup>) mit seinem Hinweis auf das Logion: *ὁ ἔχων ὅρα ἀποτέων ἀνοτέων* — Interpolation. Das Proklastzitat aus Timaios Sofros 115<sup>4</sup> f. ist eben als Prosa ebenfalls in diesem Zusammenhang bedenklich. Das Sibyllenzitat dagegen 115<sup>6</sup> ist durch Protept. 77<sup>2</sup> gedeckt. Clemens bringt von dem dort vorgebrachten ausführlichen Zitat nur den ersten Vers.

Die Nachweise der Bekanntheit Homers, Orpheus, Xenokrates mit der Lehre vom Vater und Sohn (116<sup>1-3</sup>) ist sicher der Bearbeitung zuzuweisen. Ebenso des Epicharmos Äußerungen über den „Logos“ 118. Das dazwischen stehende, in den Parallelen nicht nachweisbare Zeugnis Homers von der Unfassbarkeit der Gottheit für die Sinne (116<sup>4-117</sup>) gehört dem ursprünglichen Zusammenhang an<sup>1</sup>.

Dann sind wir wieder in dem auch durch Justins de monarchia bezeugten Zusammenhang. Mit jener Quelle gemeinsam sind den Stromata die beiden Utenanderzitate und das Diphilos- (Philemon-) Zitat, die hier vermehrt um einige zweifelshafte Fragmente aus Euripides und Sophokles erscheinen 119–122<sup>1</sup>. Um das große Orpheuszitat, das hier wie dort — hier in charakteristisch anderer Rezension — erscheint 123–124 (vgl. 126<sup>3</sup>, 127<sup>2</sup>), hat sich zu beiden Seiten (122<sup>2</sup> f. und 125–126<sup>1</sup>) anderes „orphisches“ Material abgelagert. Man sieht, wie derartige Zusammenstellungen allmählich wachsen. Auch be-

1. Es schließt sich auf das vorzüglichste an das Sibyllenzitat an: *καὶ τὸ παροδοξίατοι, Ὀμηρος γινώσκων γινέται τὸ θεόν*. Der Übergang steht im gegenwärtigen Zusammenhang völlig sinnlos da. Denn nach ihm lesen wir vorher: *ἥδη δὲ καὶ Ὀμηρος γινέται πατέρα καὶ υἱὸν διὰ τούτων . . . λέγον*. Wenn schon nachgewiesen war, daß Homer Vater und Sohn kennt, dann ist freilich die Verwunderung darüber, daß er τὸ θεόν kennt, überflüssig. Die Schwierigkeit löst sich eben durch Auscheidung von 116<sup>1-3</sup>.

stimmte Hinweise auf alttestamentliche Stellen erscheinen als Plus über de monarchia hinaus, vgl. 119<sup>1-3</sup>, 124<sup>2</sup>, 125<sup>1</sup>, 126<sup>2-4</sup>, 127<sup>3</sup>. Das Zitat aus Phokylides über die Dämonen (127<sup>4</sup>) mag in diesem Zusammenhang gestanden haben. Darauf folgt ein umfangreicher Zento von Dichterstellen über das Unrecht der *εἰδωλολατρεία* und das Wesen der wahren Gottheit (128–130). Auch hier wird die in de monarchia vorliegende Quelle über ihren ursprünglichen Umfang erweitert sein. Aber Clemens wird diese Erweiterung bereits vorgefunden haben. Es finden sich auch in diesem Stück die charakteristischen Verweise auf das alte Testament 129<sup>4</sup>, 130<sup>1</sup>. In dem Aischyloszitat 131 treffen dann die Stromata und de monarchia wiederum zusammen (131<sup>4</sup>, Herstellung der Beziehung auf das A. Test.), und zum letzten Mal ist das der Fall in dem Diphilosfragment 133<sup>3</sup><sup>1</sup>, das de monarchia 5 p. 108 E<sup>2</sup> erst an einer späteren Stelle erscheint.

An diesem Punkt schließt denn auch der quellenmäßige Zusammenhang, dem Clemens folgt, ab. Nun ergreift er selbst die Feder zu einer Schlußbetrachtung, die spezifisch clementinisch ist. Bemerkenswerter Weise redet er selbst auch an dieser Stelle nicht von dem Diebstahl der Hellenen<sup>2</sup>. Er sieht in allen den beigebrachten Zeugnissen nur den allgemeinen Drang aller kreatürlichen Wesen zu Gott. Er stellt dieser Betrachtung das schöne platonische Wort voran: *τὰς βελτίους φύσεις ἀγαρεῖσθαι πρὸς τὸ μάθημα*<sup>3</sup> und das andere von der *πυρρῆς περιγωγῇ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οἶσαν ἐπάνοδον*, *ἣν δὲ φιλοσοφίαν ἀληθῆ γήσομεν εἶναι* (133<sup>4-5</sup>). Er preßt in begeisterten Worten die allgemeine Gotteserkenntnis der Menschen: *διὸ πᾶν μὲν ἐθνος ἐόντων, πᾶν δὲ ἐσπερίων ἀπτόμενον ἡλόνων, βόρειόν τε καὶ τὰ πρὸς τῷ νότῳ πάντα μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ κατασσομένου τὴν ἡγεμονίαν* (133<sup>9</sup>). Freilich hat die hellenische Philosophie lange nicht die ganze Wahrheit erfaßt, in deren Tiefe muß sie sich erst von uns, den Christen, einführen lassen (134). Von jener allgemeinen Gotteserkenntnis der Menschen habe Jesaja, das Jonasbuch und nicht zuletzt Maleachi geredet (110 f. 14): *καὶ τὸ ὀνομά μου ἐπιφανὲς ἐν τοῖς ἔθνεσιν*<sup>4</sup>. *ποῶν ὄνομα; ἐν μὲν τοῖς πεπιστευκόσιν ὁ υἱὸς πατέρα μνηνών, ἐν δὲ τοῖς ὀνομα;*

1. Dazwischen steht noch ein apollinischer *χηρημός* nach Herodot und ein Orpheuszitat.
2. Daß Clemens auch die übrigen Parteen von de monarchia 5 in seiner Quelle las, beweist Protept. 75–76.
3. Das Motiv findet sich nur 134<sup>1</sup> *ἐκ τῆς βασιλείου δοκώμενοι φιλοσοφίας*.



Ἑλλήνων τὸ „θεὸς ποιητής“ (1563). Und dann folgen, vielleicht von Clemens selbst zusammengestellt, vielleicht von ihm wiederum irgend einer Sammlung entlehnt, noch einmal dichterische (Baskylides, Pindar, Euripides, Parmenides) und philosophische (Metrodoros, Plato) Zeugnisse für das wahre Wesen der Gottheit und die Seligkeit der Gotteserkenntnis (1565–158). Und dabei ist von Abhängigkeit vom alten Testament und den Propheten überhaupt nicht mehr die Rede.

Dagegen scheint Clemens 139 ein Schlußwort seiner Quelle zu verarbeiten. Zunächst begegnen wir hier der schwierigen Ableitung der pythagoräischen Lehre vom Himmel als der Gegenerde aus einem nicht ganz zu kontrollierenden Schriftsatz (Pl. 3611?). Und dann wird 140 hinzugefügt: *δεδεγμένον τὸν σαφῶς, ὡς οἶμαι, ὅπως κλέπας ἐφῆσθαι πρὸς τοῦ κυρίου τοῦ Ἑλλήνας ἐξακουστέον, ἐκὼν παραλέπω τὰ τῶν φιλοσόφων δόγματα*. Denn wenn man deren Ansprüche alle bringen wollte, so könnte man ja ganze Häufen von hypomnemata (!) füllen<sup>1</sup>. Das aber solle man aus dem Gefagten lernen, wie der des Schwimmens Kundige die hellenische Literatur behandeln solle. — Ich vermute, daß wir hier den Abschluß des von Clemens herübergenommenen Buches vom Diebstahl vor uns haben. Merkwürdig berührt es, daß hier nur von Dichterzitate die Rede ist und auf die Philosophen ganz verzichtet werden sollte. Es waren doch im Anfang der Abhandlung gerade die Dogmata der Philosophen behandelt! Hat der Verfasser das vergessen? Oder dürfen wir annehmen, daß die ursprüngliche Quelle des Clemens, aus der diese Worte stammen, ihrerseits eine nachträgliche Erweiterung erhalten hat?

Wir fassen noch einmal zusammen. Es hat sich konstatieren lassen, daß in V 89–140 ein erkennbarer quellenmäßiger Zusammenhang von Clemens bearbeitet ist. Leicht heben sich eine Reihe von dem Schriftsteller letzter Hand gemachter Zusätze heraus. Es sind etwa die spezifisch aufs neue Testament rekurrierenden Stücke 913–4; 932–3; 962–4 (*ἐπαύθα γενόμενος κἀκείνου ἀνεμνήσθην*!); 971–6; 981–992 (Unterbredung der Aristobulfragmente); 1023–5; 1031b (Kontrolle an der Parallele im Proteptifos ermöglicht); 1053–1061<sup>2</sup>;

1. Von Clemens selbst ist natürlich auch hier im einzelnen überarbeitet. Der Hinweis, daß er sich doch an die Dogmata der Philosophie heranzumachen werde, wenn er über die *ἀρχαί* sprechen werde, stammt wohl sicher von ihm.

2. Und schon vorher die kurze Bemerkung: *διὰ τοῖς κοινωτάτοις, οἷμαι, τοῦ σκότους τούτου* 1052.

1081–3; 1151–3 (4–5?); 1161–3; 1181–3; zuletzt endlich Clemens eigenes großes Schlußwort 1331–138.

Und nun sehen wir uns diese Stellen noch einmal im Zusammenhang an. Es sind fast durchweg Platonizitate! Sie beschäftigen uns von neuem, was wir wissen, daß Clemens in Plato lebt und webt. Ob darüber hinaus seine Fähigkeit, „in den Wogen der hellenischen Literatur zu schwimmen“, besonders groß gewesen ist? Hier hätte er Gelegenheit gehabt, das zu beweisen. Aber neben den massenhaften Platonstellen finden wir einmal, wenn unsere Scheidung hier richtig ist, Thales zitiert (964), einmal ganz allgemein die dreibändige Auseinandersetzung des Stoikers Antipatros mit der platonischen Ethik (976). Etwas mehr Literaturkenntnis fehlt der Beweis voraus, in dem unter Benutzung eines Orpheuszitates das Dogma von Gott Vater und Sohn aus Homer gewonnen wird, das dann Xenokrates mit seinem *ἑπατος* und *νέατος* *Ζεύς* noch obenein bestätigten muß (1161–3). Wir werden es hier wohl mit einem gelehrten Schulseinfall zu tun haben, den Clemens weitergibt. Auch Epicharms Aussprüche über den Logos (118) werden in der „Schule“ gesammelt sein. Gegenüber den vielen eingeprengten Platonizitäten können diese wenigen Ausnahmen am Gesamteindruck nichts ändern. So werden wir vermuten dürfen, daß Clemens auch im Schlußwort 136–138 einem Florileg folgt.

Wir fassen auch die Quelle des Clemens noch einmal ins Auge. Sie zerfällt, soweit ich sehe, in drei Bestandteile: 1) eine Ableitung philosophischer Dogmata aus dem A. Test. (891–966); 2) einen Auszug aus Aristobuls Werk 97. 993–101. 107; 3) eine Sammlung von echten und gefälschten Versen griechischer Dichter, durch welche die Wahrheit des christlichen (resp. jüdischen) Dogmas bewiesen werden sollte. Diese liegt am reinsten und besten erhalten in Justins de monarchia vor. Sie ist in der Fassung, in der sie im Proteptifos und in den Stromata vorliegt, erheblich erweitert. Namentlich im Anfang scheint ein großes Stück vorgeschoben zu sein, das auch wiederum Prosastücke enthält. Stromat. 1021(2). 1031a = Protept. 685 (69); Stromat. (1032–1052); 1085–6 = Protept. 713f.; (109–110) 1102 = Protept. 721f.; (111–112) 1123 = Protept. 731<sup>1</sup>.

1. Das oben Eingeklammerte, was die Stromata über den Proteptifos bringen, gehört wohl sicher nicht dem Clemens selbst. Vielleicht bringt Proteptifos nur einen Auszug der gemeinsamen Quelle. Vielleicht benutzt Clemens in den Stromata schon wieder eine gegenüber der des Proteptifos erweiterte Quelle.



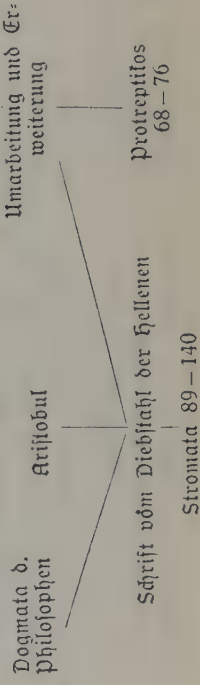


Daß das alles Erweiterungen des ursprünglichen Quellenbestandes sind, beweist noch einmal der Umstand, daß genau da, wo die genauen Parallelen mit de monarchia beginnen, in den Stromata der Name des Hekataios (*κατ' Ἀρχαίου καὶ τοὺς Ἀρχαίους*) erscheint. Hier begann in der Tat einmal das dritte in der „Quelle“ der Stromata verarbeitete Quellenstück. Vergleichen wir nun auch dieses Stück der Stromata mit seiner Parallele in de monarchia, so sehen wir auch hier — abgesehen von den neutestamentlichen Stücken — eine Erweiterung über den ursprünglichen Zusammenhang hinaus. Namentlich wurde es deutlich, wie das große Orpheusfragment eine Reihe anderer Fragmente an sich herangezogen hat (122<sub>2</sub>—4. 125. 126<sub>1</sub>—4). Solche Erweiterungen liegen denn auch wahrscheinlich an den Stellen 114<sub>1</sub>—3<sup>1</sup>. 127<sub>4</sub>—130<sub>4</sub> vor, obwohl natürlich möglich bleibt, daß auch de monarchia einmal verkürzt haben könnte.

Daneben aber zeigt sich in den Stromata noch eine charakteristische Erscheinung, nämlich die zahlreichen oben vermerkten Hinweise auf die alttestamentlichen Stellen, aus denen die Dichterzitate geschöpft sein sollen. Hier wird der Sachverhalt ganz klar. Diese Hinweise gehörten der ursprünglichen Quelle, wie sie in de monarchia vorliegt, nicht an. Diese war nur als eine Sammlung von Wahrheitszeugen außerhalb der alttestamentlichen Offenbarung gedacht. Die Hinweise auf das alte Testament wurden erst von dem Redaktor, der jene von uns nachgewiesenen drei Quellen (die Dogmata der Philosophie, Aristobul, Hekataios) zu der Schrift vom Diebstahl der Hellenen ausgestaltete, nach dem Muster der ersten Partien beigesügt<sup>2</sup>.

1. Das Euripideszitat 114<sub>1</sub> ist allerdings durch Protrepht. 74<sub>1</sub> gedeckt.

2. Der parallele Passus im Protreptitos ist von diesen alttestamentlichen Beziehungen noch so gut wie frei. Was sich von der Art findet, vgl. 69<sub>2</sub> ff. und 71<sub>4</sub>, findet sich in den Stromata gerade nicht und repräsentiert einen andern Strom der Überlieferung. Ich vermute daher, daß dem Clemens im Protreptitos noch nicht der gesamte quellenmäßige Zusammenhang vom Diebstahl der Hellenen vorlag, sondern nur das eine Quellenstück (de monarchia erweitert). Ich stelle mir den Zusammenhang der Quellen etwa in folgendem Schema vor:



So hat das Stück Stromata V 89—140 eine lange literarische Geschichte hinter sich, welche schließlich bis in die jüdische Apologetik und Polemik (gefälschte Verse, Hekataios, Aristobul) zurückführt. Die letzten Linien dorthin zu ziehen, muß ich mir in diesem Zusammenhang versagen, da es sich nur um die Stromata des Clemens handelt. Sie sind ja auch bereits — und zum großen Teil richtig — gezogen.

Ich wende mich vielmehr einer Analyse des Abschnitts über das *συμβολικὸν εἶδος* in der ersten Hälfte des fünften Buches zu. In diesem Stück sollte nach der Disposition des zweiten Buches nachgewiesen werden, *ὡς τὰ μέγιστα τὸ ἐπικεχυμένον τῆς βαρβαρῶν φιλοσοφίας τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνγματώδες εἶδος ἐξήλωσαν οἱ παραμαρτωῶς τὰ τῶν ἀρχαίων φιλοσοφίαντες* (II 1. 2). Die Behauptung läßt sich in zweierlei Weise auffassen, einmal, daß die Philosophen (Hellenen) im allgemeinen das *συμβολικὸν εἶδος* nachgeahmt, oder auch, daß sie ihre Bilder den *αἰνύματα* des A. Test. im einzelnen nachgeahmt und entlehnt hätten. Wir werden sehen, daß in dem Abschnitt, den wir untersuchen, beide Gesichtspunkte neben einander festgehalten werden. Auch hier werden wir übrigens für unsere Untersuchung das selbe Leitmotiv aufstellen, wie vorher. Es handelt sich um Beziehung der hellenischen Weisheit zum alten Testament. Gegen alle neutestamentlichen Reminiszenzen und Ableitungen wird sich also von vornherein die Vermutung einer späteren Einarbeitung erheben. Wir wollen sehen, ob sich die Vermutung aus andern Indizien bestätigt.

Der Abschnitt beginnt mit einer etwas konfusen Einleitung V 18<sub>5</sub>—20<sub>2</sub><sup>1</sup>, in der Clemens zum Teil jedenfalls noch selbst das Wort führt. Die Notwendigkeit, die Wahrheit vor den Uneingeweihten zu verbergen, hat sich überall geltend gemacht; das deuten die Adyta der ägyptischen Tempel und der Vorhang im Tempel der Hebräer an; das weiß auch Plato, die Orakelsprüche und die Mysterien kennen das Geheimnis (19<sub>1</sub>. 20<sub>2</sub>).

Dann geht die Ausführung zum Einzelnen über. Die Hieroglyphenschrift der Ägypter hat den Zweck der Geheimhaltung der Wahrheit (20<sub>3</sub>—21<sub>3</sub>). Und vor allem: *πάντες οἱ θεολογίαντες βαρβαροὶ τε καὶ Ἕλληνες τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύπτουσι*.

Nun werden (22—24) *ἀπορρήματα* von griechischen Weisen an-

1. Was vorhergeht, behandelt im Wesentlichen das Thema *περὶ πίστεως καὶ ζητήσεως* und gehört noch eng zum vierten Buch, vgl. die Disposition IV 12 *τά τε ἐξῆς περὶ τῆς πίστεως καὶ περὶ τοῦ ζητεῖν προαναπληρώσαντες τὸ συμβολικὸν εἶδος παραθηρόμεθα*, f. o. S. 217<sub>2</sub>.



geführt, nebenbei auch auf Jesaja 45<sup>3</sup> hingewiesen. Sinos, Μῦσιος, Homer, Hesiod werden als Beispiele genannt, und die Art, wie die Götter in Träumen und Zeichen mit den Menschen verkehren (vgl. das Sophoklesfragment 24<sup>3</sup>). Die Darstellung wird gekrönt durch das Psalmwort: ἀνὸς ἐν παρὰβολαῖς τὸ στόμα μου, φθάνουμαι ποταβλήματα ἀπ' ἀρχῆς. — Es folgt eine breite Ausführung über daselbe Thema mit neutestamentlichen Mitteln (25<sup>2</sup>–26), die wir also nach obigem Grundsatze dem Clemens zuweisen.

Bisher machte die ganze Abhandlung den Eindruck, als sollte hier nur die weite Verbreitung und Notwendigkeit des συμβολικῶν εἶδος nachgewiesen werden.

Nun aber ändert sich das Bild. S 27–30 werden die σύμβολα der Pythagoräer behandelt und zwar unter dem Stichwort: αὐτίκα τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας πάνν σφόδρα ἐκτενεσθῆναι ἡσυχία τὰ Περσῶν ὁρμαία σύμβολα. Und nun wird der Versuch gemacht, die pythagoräischen Symbole auf alttestamentlich prophetische Ansprüche zurückzuführen. So wird gleich am Anfang das χελιδόνα ἐν οὐκῇ μὴ ἔχον auf Jerem. 8<sup>7</sup> (d. h. die allegorische Deutung dieses Verses) zurückgeführt, und dann folgen zahlreiche alttestamentliche Parallelen. Allerdings sind in diesem Abschnitt mehrere neutestamentliche Reminiscenzen eingedrungen. So hat das 28<sup>2</sup> zitierte Psalmwort δογίσεσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε, das Ephes. 4<sup>28</sup> zitiert wird, wohl Veranlassung zur Annahme von Eph. 4<sup>28</sup> b (ἡλιος δὲ ὑμῶν τῇ δογῇ μὴ ἐπιδύετω) gegeben (vgl. 27<sup>9</sup>. 28<sup>2</sup>). Das pythagoräische ἐπὶ γῆς μὴ πλεῖν bekommt 28<sup>3</sup> ein apokryphes Herrenwort über die τελῶναι als Parallele. Der Spruch ζῆλον μὴ ὑπερβαίνειν 30<sup>1</sup> wird ausdrücklich als ἐπαιμὸν des von Moses Gesagten hingestellt. Dann ist die Beziehung auf das ἄρατε τὸν ζῆλον μου 30<sup>3</sup> (vgl. auch die folgenden Zitate) überflüssig und wahrscheinlich angelehnt.

Daselbe gilt dann von der Parallelisierung der Bergpredigt (Mt. 7<sup>13</sup> f.) mit den „beiden Wegen“ des Proditos und dem pythagoräischen Verbot τὰς λεωφόρους ὁδοὺς βαδίζειν (31<sup>1</sup>–2). Ursprünglich stand hier nur die alttestamentliche Parallele: μακίσιος ἀνὴρ, ὅς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλήν ἀεβῶν (usw. Ps. 1<sup>1</sup>). So erscheint nunmehr das Psalmwort als ein Zitat aus Evangelium und Aposteln!

Nun folgt, nach einigen isolierten Beispielen von ἀνέ-

1. Wir lesen τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῶν ἀποστόλων ὁμοίως τοῖς προφήταις ἅπασιν (soll den Fehler wieder ausgleichen) ... τὴν μὲν καλούντων σινὴν ... τὴν δὲ ... πλατεῖαν καὶ εὐρύχρον ... καὶ φασκότων (!) (folgt Ps. 1<sup>1</sup>).

ματα (Sthenekönig Atoias, ägyptische Sphinx) der große Abschnitt über die Symbole des alten Testaments. Es handelt sich hier namentlich um die allegorische Deutung der Einrichtungen des Tempels (32–36) und des hohenpriesterlichen Gewandes (37–40). In diesem Abschnitt lassen sich die neutestamentlichen Beziehungen mit besonderer Sicherheit aufweisen. 33<sup>3</sup> wird der auf fünf Säulen ruhende Vorhang vor dem Heiligtum gedeutet. Es bedeutet κόλυμα λαϊκῆς ἀπιστίας. Es wird 33<sup>5</sup> auf das Platonwort verwiesen: μή τις τῶν ἀμνηστῶν ἐπαυῶν. Das seien (nach Platon) diejenigen, die nur das annehmen wollen, was sie mit den Sinnen begreifen. Die Fünfzahl der Sinne aber entspreche den fünf Säulen. Dazwischen eingeschoben (33<sup>4</sup>) aber findet sich der Satz: ταύτῃ τοι μυστικώτατα πέτε ἄνθρωποι πρὸς τοῦ σωτήρος κατακλῶνται καὶ πληθύνουσι τῷ ὄγκῳ τῶν ἀκροαμένων. πολλὸς γὰρ ὁ τοῖς ἀσθητοῖς ὡς λόγοις οὐκ προσανέχων. Daß diese verschrobene μυστικώτατα-Deutung den einfachen Zusammenhang gründlich stört, bedarf keines Beweises. Der auf die richtige Deutung folgende Satz 34<sup>1</sup> f. ἐντέθεν(?) πρόσωπον εἶρηται τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, ἀσθησεων πεντάδι σαρκος ὁσος γενόμενος κ. τ. α. enthält einen dritten und noch künftigeren Versuch der Deutung des Vorhangs und der fünf Säulen.

Die vier Säulen vor dem Allerheiligsten werden 34<sup>3</sup> ff. auf vier Bündnisse und die vier Buchstaben des mystischen Gottesnamens gedeutet. Der weitere Satz 34<sup>7</sup>: εἰς δὲ τὸν νοητὸν νόμον ὁ νέσιος (ἀρχμενός?) γενόμενος εἶσαι, (διὰ) τῶν παθῶν εἰς τὴν τοῦ ἀρχιτρον γνῶσιν παρεισδύμενος, ἐπεὶ πᾶν ὄνομα ἐξαρχωτῶν, ὃ φωνῇ γνωρίζεται — ist, so wie er vorliegt (i. d. Korrekturen), unverständlich. Vielleicht ist hier ein ursprünglicher Zusammenhang überarbeitet. 35<sup>1</sup> heißt es nach der (aus Philo bekannten) Deutung des siebenarmigen Leuchters auf die Planeten: ἔχει δὲ τὴν καὶ ἄλλο αἶνγμα ἢ λυγρία, und nun wird auf die vielfältige Offenbarung Gottes (πολύτροπος καὶ πολυμερὴς) hingewiesen! Der Tisch steht im Norden vom Rauchopferaltar, ὅτι τοσμιώτατα τῶν πνευμάτων τὰ βόρεια (35<sup>3</sup>. Philo!). Aber hinzugefügt wird: εἰς δ' αὖν μοναί τινες εἰς ἐν σῶμα καὶ σῶμα μὴν συνευνοῶν ἐκκλησιῶν. Nach der Deutung der Bundeslade — wieder in philonischem Stil — fährt Clemens fort ἄμεινον δ' ἡγοῦμαι (vgl. o. S. 226<sup>2</sup>) τὴν κιβωτὸν ... ἄλλο τι σημαίνειν. Und nun folgt eine Anspielung auf die Welt der Θγδοας und eine Deutung der Cheruben (vorher nach Philo auf die beiden Hemisphären gedeutet) auf die δοξολόγια πνεύματα (36<sup>3</sup>–4).

Die Steine am Gewand des Hohenpriesters werden (abweichend





von Philo!) auf die sieben Planeten bezogen. Aber dann heißt es: *ἐν δὲ ἂν καὶ ἄλλως λίθοι ποικίλοι σωτηρίας τοῦτοι, οἳ μὲν ἐν τοῖς ὑπεραναβεβηκόσιν, οἳ δ' ἐν τοῖς ὑποβεβηκόσιν ἰδρυμένοι παντός τοῦ σφαιρομένου σώματος*. Die 365 (die Zahl steht nicht in den LXX) Glöckchen am Gewande bedeuten das Jahr. Hingugefügt wird zu dieser in den Zusammenhang passenden kosmologischen Deutung: *ἐνιαυτός κυρίως δεκάτος, κηρύσσων καὶ κατηχῶν τὴν μεγίστην τοῦ σωτήριος ἐπαράναι*. Die goldene Mütze des Hohepriesters bedeutet die königliche Gewalt. Hingugefügt ist τοῦ κυρίου, *εἴγε ἡ κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*. Die Deutung fährt weiter fort: *σημεῖον γόνιν ἡγεμονικωτάτης ἀρχῆς ὁ πῦλος [ὁ ἐπὶ αὐτῇ]*. Hingugefügt wird *ἄλλως τε ἀνηρόμεν ὡς εἴρηται „καὶ τοῦ Χριστοῦ κεφαλὴ ὁ θεός“* (371–381).

Der folgende Satz (382) ist kaum verständlich: *καὶ μὴν τὸ μὲν περισῆθιον ἔκ τε ἐπωμίδος, ἣ ἔστιν ἔργον σύμβουλον, ἔκ τε τοῦ λογίου (τὸν λόγον δὲ τοῦτο αἰνίσσεται) . . . συνένετηκεν καὶ ἔστιν οὐρανὸν εἰκὼν τοῦ λόγου γενομένου [τοῦ ὑποκειμένου τῇ κεφαλῇ] τῶν πάντων τῷ Χριστῷ* καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως κινούμενον. Soweit der Satz klar ist, soll das *περισῆθιον* den Himmeldarstellen, der durch ἔργον (dessen Symbol die ἐπωμὴς ist) geschaffen und λόγον (Symbol das λόγιον) εἰκὼν ist. Dann ist es jedenfalls deutlich, daß hier der Hinweis auf Christus (i. den eingeklammerten Satz) eingeprengt ist und den Zusammenhang stört.

Darauf folgen die ursprünglichen kosmologischen Deutungen der beiden Edelsteine auf das Schulterkleid und der 12 Edelsteine ἐπὶ τῷ στήθει auf Sonne, Mond und den Zodiakus (384). Hingugefügt ist: *ἄλλως τε ἐχθρὴν τῇ κεφαλῇ τῇ κυριακῇ νόμον μὲν καὶ προφήτας ὑποκείμεθα, δι' ὧν οἱ δίκαιοι μαρτυροῦνται καὶ ἐκατέρας τὰς διαθήκας*. Und nun folgen lauter spezifisch neutestamentliche Deutungen des ἐν τῷ πετάλῳ ἔγγραστον ὄνομα (auf Christus bezogen) 386f. und des λόγιον (391f.). Auch im Folgenden ist die Deutung neutestamentlich orientiert. Die Vorschrift, daß der Hohepriester den *ποδίσκος* ablegen soll, wenn er in das Allerheiligste eintritt, wird auf den Leviten und Gnostiker und dessen mystische Erfahrungen beim Aufstieg der Seele in einer Weise gedeutet (392–403), die stark an den oben behandelten Passus Exz. Theod. 27 anklingt. Es mag sein, daß hier ursprünglich einmal eine Ausführung im phisonischen Stil über die mystische Erhebung des wahren Leviten gestanden hat. Jedenfalls ist sie ganz in das Christlich-Gnostische umgedeutet.

An die große Ausführung über die Symbole des alten Testaments

schließt sich dann, als wenn der Abschnitt 203–213 gar nicht gewesen wäre, eine neue Ausführung über die mysteriöse Sprache der Ägypter und über Symbole bei andern Barbaren, den Styrhen Ibanthuros und Anacharis (vgl. oben 313–5). Und dann heißt es noch einmal: *καὶ τί μοι περὶ τοῦ βασιλέως ἐνδιατρίβειν, ἔξὸν αὐτοῦς τοῦς Ἕλληνας σφόδρα τῇ ἐπιτροπῇ περημένους παραστήσαι*;

Dieser letztere Satz wird illustriert an der Deutung des geheimnisvollen Sinns verschriebener „Ephesia grammata“ *αἰκίον κατασκιον λεῖ τετραῖς αἰαία δαμναμενεὺς 451–3; βεδν ζαν χθωμ πληπτοον usw. 46–48 und des τρίτος ὑπογραμμός<sup>1</sup>: μαρπτε σφργῆ κλωπ ζβρηθηδον 491–2*.

Betrachten wir den Zusammenhang dieser Ausführungen genauer, so sehen wir, daß wir uns hier wie 27 ff. im Milieu pythagoraischer Überlieferung befinden. An der Spitze derselben steht als Kronzeuge der Pythagoräer Androkydes 452 und in den angeführten Bemerkungen zum Schluß 493–503 heißt es nach einer Ausführung über die Geheimsprache des Orphikers Epigenes: *τοιαῦτα καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἡρώσαντο*. Dazu kommt, daß die fünf ersten Worte des zweiten Zauberspruches (§ 46) auf die fünf Elemente gedeutet werden (*βεδν = ἔδαρ; ζαν = πῦρ; χθωμ* [weiter unten 485 *χθωμ*] = γῆ; *πληπτοον* = ἀήρ; *σφργῆ* = αἰθήρ *πάντα συνέχων καὶ σφύγγων*). Die Lehre von den fünf Elementen scheint aber, wie oben S. 42 nachgewiesen wurde, in neupythagoraischen Kreisen zu Hause gewesen zu sein<sup>2</sup>.

Daran reihen sich nun – ebenfalls zum zweiten Male wiederkehrend – Ausführungen über den symbolischen Charakter des alten Testaments. Dieser wird zunächst an den mosaïschen Speisegesetzen deutlich gemacht. Die Ausführungen schließen sich von Anfang an, wie es scheint, dem Barnabas-Brief an. Die Auswahl der unreinen Tiere, die hier (512) auf Grund von Lev. 11. Deut. 14 gegeben wird, steht genau so auch Barn. 10: *οὐ φάγεσθε χοίρον ὅτε ἀεὶν ὅτε ὄξυπτερον ὅτε κόρακα*. Aber allerdings scheinen die direkten Zitate aus

1. Die Aufzählung deutet wohl darauf hin, daß die Ausführung über die Symbole des *τροχῆς στεφάνου* usw. 451–6 (nach dem Grammatiker Dionysios Thēai und orphischen Versen), sowie das Zitat aus dem Grammatiker Didymos über die *συμβολικὴ φράσις* erst in einen älteren Zusammenhang eingefügt sind. Übrigens gehört wohl auch der Grammatiker Didymos, der nach I 804 in seiner Schrift *περὶ Πυθαγορείων φιλοσοφίας* die Pythagoräerin Theano erwähnt, in den Umkreis der Pythagoräer hinein, vgl. Zeller III 2<sup>4</sup> 1252.

2. Man beachte auch, daß 471 der Koptiker Irenaeus zitiert wird, dem wir so häufig in der Überlieferungsgeschichte des Pythagoräismus begegnen.









ist die Abhängigkeit von Philo keine slavische, die Deutung oft eine unabhängige. Sekundär sind jedenfalls (und wahrscheinlich alle von Clemens selbst eingeführt) die eingesprengten spezifisch christlichen Deutungen, die überall erst in das Grundgewebe eingeflochten sind, und den „Teppich“ noch bunter erscheinen lassen.

### Kapitel VII.

## Eine andere Quelle des Clemens (Pantainos?), namentlich in Buch VI und VII der Stromata.

Nachdem es so an einem Punkt ganz deutlich geworden ist, wie oberflächlich Clemens seine Stromata komponiert hat, wie stark er hier geradezu mit der Schere gearbeitet hat, nachdem weiter der Nachweis versucht ist, daß auch hier die Annahme, Clemens habe große aus der Gelehrtenschule stammende Scholien seinen Werken einverleibt, den vorliegenden Tatbestand am besten erklärt, nehmen wir einen oben fallen gelassenen Faden der Untersuchung wiederum auf und stellen die Frage nach weiteren Pantainosfragmenten, resp. nach Spuren seines geistigen Einflusses in den Stromata. Denn daß der oben ausgeschiedene große Fremdkörper nicht von Pantainos stammt, dürfte klar sein. Einem Manne, der mit seinen Phantasien und Spekulationen in der Nähe der Gnosis, zu stehen kommt und zwar der von griechischem Geist berührten Gnosis ist natürlich jenes Werk, in dessen Zentrum der Nachweis vom Diebstahl der Hellenen steht, nicht zuzutrauen. Wir sahen aber schon an Collomps Untersuchungen, ja auch der allgemeine Eindruck, den wir aus den Stromata selbst erhalten, weist uns darauf hin, daß wir, wenn irgendwo, in den beiden letzten Büchern der Stromata zu suchen haben. Hier tritt die „gnostische“ Grundstimmung am reinsten heraus.

Das sechste und siebente Buch bilden zusammen eine literarische Einheit, die sich von den ersten fünf Büchern auch äußerlich abhebt. Das zeigt sich schon darin, daß eine gemeinsame Disposition der beiden Bücher sich am Anfang des sechsten Buches findet. Nach dieser Disposition will Clemens hier zunächst (1.) den *ἡθικὸς λόγος* (noch einmal? vgl. IV 1) zusammenfassend darstellen und zeigen: *ὅστις ἂν εἴη κατὰ τὸν βίον ὁ γνωστὸς*; dann (2.) nachweisen, wie dieser Gnostiker nicht nur nicht *ἀσεβής*, sondern in Wahrheit *εὐσεβής* sei, *τὸν τόπον τῆς θεωρίας τοῦ γνωστοῦ κεφαλαιωδῶς ἐκτελέμμενος*; endlich (3.) die Einwürfe der Hellenen und Barbaren gegen das Christentum erledigen.

Daß das siebente Buch den zweiten und dritten Punkt dieses Programms behandelt, liegt auf der Hand (vgl. VII 1–88; 89–Ende). Aber wie verhält es sich mit der Durchführung des Programms im sechsten Buch? Gleich zu Beginn der Ausführung finden wir sofort eine große Störung. I 4 macht Clemens unter Anknüpfung an das fünfte Buch einen neuen Anfang. Bevor er sein Thema beginne, wolle er zunächst das, was am fünften Buch noch fehle, ergänzen (4<sub>2</sub>–3). Und dann folgen in der Tat die Themata, die zur „Ergänzung“ des fünften Buches dienen sollen: gegenseitiger Diebstahl der Hellenen (5–27), die Abhandlung über die *παράδοξα* (28–38)<sup>1</sup>. Dann folgt ein abschließendes Generalurteil über die Erkenntnis und den Gottesdienst der Hellenen, das dem Kernigma des Petrus entlehnt ist (40–45) und endlich eine lange Ausführung über die Bedeutung der Hadesfahrt Christi und den Universalismus des Heils (44–52). An diesen von universalen Gedanken getragenen Abschnitt schließen sich ganz passend noch Zitate aus Valentinus und Ildors Schriften über die Zusammenhänge der hellenischen Literatur mit den heiligen Schriften an<sup>2</sup>.

Sehr verworren wird dann zunächst der Gedankengang in den §§ 54 ff. Ganz ohne Zusammenhang steht an der Spitze der Satz – auch der Text scheint hier lückenhaft zu sein –: *... ὡς πάλαι παροσημεωσάμεθα, οὐ τὴν κατὰ ἐξόχην αἰσῶσαν ἀγορὴν φαινεν, ἀλλ' ὅπερ ὄντως ἐστὶ φιλοσοφία*. Dieser Gedanke wird – auch hier mag eine Lücke im Text vorliegen – dann wieder abgebrochen, und wir hören nun von einer doppelten *σοφία*, einer *σοφία τεχνική* und der wahren *σοφία* *διὰ τοῦ νόου ἐγνωσμένη* (vgl. Stromat. II 25). Nach dieser *Sophia*, heißt es weiter 55<sub>1</sub> (in allmählicher Rückkehr zu 54<sub>1</sub>), strebt die Philosophie<sup>3</sup>. Philosophen heißen bei uns: *οἱ σοφίας*

1. Genauer 28–34 (s. o. 219<sub>1</sub>). Der Abschnitt über den Gottesdienst der Ägypter ist mit der überleitenden Bemerkung, daß die Hellenen sich auch die Dogmata der Ägypter, besonders die Seelenwandelungslehre angeeignet hätten, oberflächlich angehängt, 35–37; darauf folgt eine Ausführung über die Weisheit der Gnomosophisten 38.

2. Merkwürdig ist es allerdings, daß dem Zitat des Valentin, das in diesem Zusammenhang ursprünglich als eine Bestätigung der vorhergehenden Ausführung gedacht ist, doch wiederum eine Kritik beigefügt wird: *κοντοῖται τὴν ἀλήθειαν*. Merkwürdig auch, daß in dem Zitat aus Ildor nicht der Gedanke von der Allgemeinheit der Wahrheit vertreten wird, sondern wieder auf den Satz von dem Diebstahl der Hellenen angepielt wird. Sollte Clemens auch hier ältere Zusammenhänge umgemodelt haben? (s. o. S. 187).

3. Zu dieser merkwürdigen Unterscheidung von *φιλοσοφία* und *σοφία* vgl.



ἐξῶντες τῆς (τοῦ) πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τούτουσι γνώσεως τοῦ νόου τοῦ θεοῦ, — bei den Hellenen οἱ τῶν περὶ ἀρετῆς λόγων ἀνταλαμβάνομενοι. Nun folgt wieder eine (54<sub>1</sub> aufnehmende) Bestimmung der Philosphie 55<sub>4</sub>: εἴη δὲ ἂν ἡ φιλοσοφία τὰ παρ' ἐκείνῃ τῶν αἰρέσεων (τῶν κατὰ φιλοσοφίαν λέγω) ἀδιάβλητα δόγματα μετὰ τοῦ ομολογουμένου βίου εἰς μίαν ἀθροισθέντα ἐκλογήν. Daran schließt sich ein Angriff gegen die gestohlene und in sich unsichere, nur einen Schatten der Wahrheit besitzende Philosphie der Hellenen und ihre *γλαυκία* (55<sub>4ff.</sub>). Man gewinnt den Eindruck, als wenn Clemens hier noch einen Abschnitt aus der im vorhergehenden behandelten Quelle, etwa ein Schlussurteil über den Diebstahl der Hellenen, behandelte und in seiner Weise verbrämt und mit neuem Material verbindet<sup>1</sup>.

Nun endlich hebt mit 57<sub>2</sub> ein klarer und in sich geschlossener Zusammenhang an. Er beginnt mit einer ganz losen, den Mangel an Zusammenhang nur verhüllenden Überleitung „εἰ δὲ τοῦτο“ — ἐκ μαθήσεως ἡ γνώσις καὶ ἡ ἐπιστήμη. Man achte hier auf das Wort Gnosis. Von jetzt an gibt dieses Wort das Leitmotiv. Nun heißt es *μαθήσεως* δὲ οὐκ ἔστιν ἀνάγκη τὸν διδάσκαλον. Der einzige Lehrer, der für die christliche Gnosis in Betracht kommt, ist der *πρωτόγονος νόος*<sup>2</sup>, wie ihn das Kernigma Petri nennt (58<sub>1</sub>). Und so geht es in diesem Zusammenhang weiter, bis es 61<sub>1</sub> heißt: σοφία εἴη ἂν ἡ γνώσις<sup>3</sup>, ἐπιστήμη οὐσα καὶ κατάληψις τῶν ὄντων τε καὶ ἔσμενων καὶ παρωχρότων βεβαία καὶ ἀσφαλής, ὥς ἂν παρὰ τοῦ νόου τοῦ θεοῦ παραδοθεῖσα καὶ ἀποκαλυφθεῖσα. Diese Gnosis aber sei in der Nachfolge (κατὰ διαδοχάς) zu wenigen von den Aposteln her in ungeschriebener Überlieferung gekommen<sup>4</sup>. Das Endziel dieser Weisheit ist die *θεωρία*: ἐντεῖθεν δὲ ἅρα γνώων εἴτε σοφίαν

Philó de congr. erudit. gr. 79 f. = Stromata I 30 und das oben S. 103 zu der Philosphie Bemerkte.

1. Die allgemeinen Ausführungen über die Philosphie in diesem Abschnitt erinnern an das Lieblingsthema des Clemens in der ersten Hälfte von Stromata I. „εἴς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν πάντων ἐποίησεν“, *μηδὲν τὸν πρωτόγονον νόον, ὃ Πέτρος γράφει*. Diesen Satz billigt der Verfasser mit dem Zusatz: *οὐκ εἰς ἀκριβὲς τὸ „ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν“ ὁ θεός τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*“.
2. Diese merkwürdige Eregese von Gen. 1<sub>1</sub> kennen wir bereits aus dem Abschnitt der Efl. 3 ff. (f. o. S. 163).
3. Dgl. Eflög. 323: οὗτος καὶ ἡ γνώσις . . . ἡ τῷ ὄντι θεία σοφία εἴη ἂν.
4. Zu dem Satz von der mündlichen Tradition vgl. Efl. 27 und hypotypol. fragm. 13, Stählin III 199. Dgl. auch den Anfang von 61<sub>1</sub>: εἰ τοῖνυν αὐτὸν τε τὸν Χριστὸν σοφίαν φασκέν καὶ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν διὰ τῶν προφητῶν und dazu Eflög 16.

*συνασκηθῆναι χορὴ εἰς ἑξὴν θεωρίας αἰδίου καὶ ἀναλλοίωτον* (61<sub>3</sub>). Von dieser Höhe des Gnosifers aus habe Paulus die griechische Philosphie als *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bezeichnet (62).

Nun folgt wider Erwarten eine lange Apologie zu Gunsten der griechischen Philosphie, die mit ihren freien und glänzenden Gedanken direkt an die erste Hälfte des ersten Buches der Stromata erinnert. Hier (62<sub>1</sub>—68<sub>1</sub>), wenn irgendwo, werden wir eigenste Ausführungen des Clemens vor uns haben. — Mit 68<sub>1</sub> gleitet die Darstellung wieder in den gegebenen Zusammenhang zurück. Es ist nicht mehr von der Philosphie die Rede, sondern von der Herrlichkeit der *πλότης*, der christlichen Gnosis. Ihre Heroen sind Jakobus, Petrus, Johannes, Paulus. Sie führt zur *ἀθανασία* (68<sub>3</sub>), sie ist begleitet von der rechten (sittlichen) *ὁρμή* und *πρᾶξις* (69<sub>1f.</sub>), sie ist *θεά τῆς ψυχῆς τῶν ὄντων* (69<sub>3</sub>).

Dann wird 71—79 das sittliche Ideal des Gnosifers behandelt, die vollendete Apathie; Ausführungen, auf die wir noch zurückkommen. Was darauf folgt, die Abhandlung über den Wert der eigentlichen *παιδεία* und deren Verhältnis zur *ἐπιταρβεθῆναι φιλοσοφία* 80—95 ist sichtlich hier oberflächlich eingeprengt<sup>1</sup>. Dann gleitet die Darstellung allmählich zum Thema zurück. Und so finden wir erst 96<sub>4</sub> das Stichwort wieder: *πολὺν δὲ μᾶλλον ἢ μεγέθει πασῶν μαθήσεων καὶ ἀληθείᾳ διαφέρουσα γνώσις χαλεπωτάτη κηρύσσεται*. Nun wird die Gnosis wieder gefeiert als das um ihrer selbst willen zu wählende Gut (98<sub>3</sub>—99<sub>3</sub>). Der Gnosifer aber entspricht die entsprechende sittliche Haltung des Gnosifers: *τὰς ἐπιθυμίας ὁ γνωστὸς περιγράφει κατὰ τὴν κτῆσιν κατὰ τὴν χοῆρον* (99<sub>4</sub>—101<sub>2</sub>). Seiner religiösen Qualität nach ist der Gnosifer der echte Beter (101<sub>3</sub>—102<sub>3</sub>), er allein ist der vollendete Gerechte (102<sub>4</sub>—104); ja über die Würde, welche das kirchliche Amt geben kann, erhebt er sich weit (105—107) und steigt auf zu himmlischer Seligkeit und Ehre *εἰς ὀδοδοκίης εὐεργεσίας κληρονομῶν* (108<sub>1</sub>). Mit den stärksten Worten wird seine absolute

1. In der freundlichen, günstigen, weltoffenen Stellung zur *παιδεία*, in der Verhältnisbestimmung zur Philosphie zeigt sich wieder des Clemens eigene Haltung diesen Dingen gegenüber. Er redet selbst in dem Abschnitt. Auf ein solches Thema spielt übrigens II 23f. an: *κατ' ἐπακολούθημα δὲ καὶ περὶ τῆς ἐγνυκλίου παιδείας, εἰς ὅσα εὐχρηστός, περὶ τὴν ἀστρολογίας καὶ μαθηματικῆς καὶ μαγικῆς γοητείας τε ἐπιδραμεύετον*. Nur war hier freilich die Abzweckung eine polemische: *ἀρχοῦν γὰρ διὰ καὶ ἐπὶ ταῦτα οἱ Πατέλῃνες ὥς μεγίστοις ἐπιστήμας*. „ὅς δὲ ἐλέγχει μετὰ παρρησίας εἰρηνοποεῖ“. Die polemische Absicht ist in Buch VI nicht durchgeführte. Jedenfalls besaß Clemens schon, als er Stromata II schrieb, Quellenmaterial zu der vorliegenden Abhandlung.





überlegenheit über den einfachen Gläubigen betont (108<sub>2</sub>—109. 111<sub>3</sub>—112<sub>1</sub>)<sup>1</sup>. Er ist der wahre Kämpfer der Freiheit (112<sub>2</sub>—113<sub>1</sub>)<sup>2</sup>. Und in hymnenartigem Schluß wird der Aufstieg des Gnostikers zur göttlichen Herrlichkeit gefeiert: οὕτως δύνανται λαβοῦσα κυριαρχὴν ἡ ψυχὴ μελετᾶ εἶναι θεός (113<sub>3</sub>—114).

Darauf folgt wieder ein ganz anderes Thema, nämlich eine allegorische Auslegung des Dekalogs 133—148, zu der der Abshnitt 115—132 (über die gnostische Kunst, den verborgenen Schriftsinn zu deuten, und die Eigentümlichkeit der Schrift, ἐπεκτεταμένως zu reden) gleichsam die Einleitung bildet. Die ganzen Schlußkapitel füllen Clemens wiederum mit seinem Lieblingsthema über das Verhältnis der christlichen Weisen zur hellenistischen Philosophie (153—168).

Deutlich hebt sich also aus dem VI. Buch ein Abshnitt heraus, auf den Clemens selbst 168<sub>4</sub> mit den Worten zurückgreift: καθάπερ οὖν ἀνδράντα ἀποπλάσσαντες τοῦ γνωστικοῦ. Dieses Stück beginnt abrupt mit 57<sub>2</sub> und umfaßt etwa die §§ 57<sub>2</sub>—61<sub>3</sub> (62<sub>3</sub>); 68<sub>1</sub>—70; 71—79; 96<sub>4</sub>—109; 111<sub>3</sub>—114<sub>6</sub>. Die charakteristischen Eigentümlichkeiten dieses Abshnittes gilt es herauszustellen.

Ich beginne mit dem Wichtigsten. Das ist die scharfe Scheidung, die hier überall zwischen Gnostikern und Pflktern als zwei vollständig getrennten Menschenklassen gemacht wird<sup>3</sup>. Ich stelle hier die wichtigsten Auslagen zusammen. Gleich im Anfang, in einem Zusammenhang, in welchem die Wirkung der Gnosis auf die Heiligung der Seele dargelegt wird, treffen wir auf die beachtenswerten Sätze: καθαραιώσεως τῆς ψυχῆς πρόστος οὐτός ἐστιν, ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν, ἥν τινες τελείων ἡγούνται, καὶ ἔστιν ἅπλως τοῦ κοινοῦ πιστοῦ Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνος ἡ τελείωσις αὐτῇ. τοῦ δὲ γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν ἡ δικαιοσύνη εἰς ἐνέργειαν εὑποιίας προβαίνει (60<sub>2</sub>)<sup>4</sup>. Im weiteren Verlauf werden die beiden Klassen der einfachen Gläubigen als σπέρμα Ἀβραάμ, δοῦλοι ἔτι τοῦ θεοῦ, κλητοί, und der Gnostiker als υἱοὶ Ἰακώβ, οἱ ἐκλεκτοὶ αὐτοῦ unterschieden.

Diese den Abshnitt charakterisierende scharfe Entgegensetzung des Gnostikers und des Pflkters findet sich noch an einer Reihe von Stellen.

1. Was dazwischen steht, 110—111<sub>2</sub>, ist Exkurs, der hier oberflächlich eingebracht ist (über den Wert der Philosophie und des heidnischen Weltbildes); vgl. den Abshnitt 80—95.
2. Vgl. VI 112<sub>2</sub> ἐλευθερίας ἀγών. Dazu Eklog. 20.
3. Im folgenden sind die oben S. 188 im Zusammenhang behandelten Ausführungen der Eklogen über den Gnostiker zu vergleichen.
4. Vgl. Eklog. 19<sub>2</sub> 12.

Scharf werden auch πίστις und γνώσις von einander unterschieden. Die erstere ist um anderer darüber hinausliegender Zwecke willen (δ. h. wegen des mit ihr zusammenhängenden φόβος und der ἐπαγγελία) erstrebenswert, die Gnosis aber einzig und allein um ihrer selbst willen (98). In dem Abshnitt über das Gebet heißt es 101<sub>3</sub>: τοῖς μὲν οὖν ἐξ ἀμαρτιῶν μετανοήσαντες καὶ μὴ στερεῶς πεπιστευκόσι διὰ τῶν δεισέων παύεται ὁ θεὸς τὰ αἰτήματα. τοῖς δ' ἀναμαρτήτως καὶ γνωστικῶς βιοῦσιν ἐννοησάμενοις μόνον δίδωσιν. Dann in der sich anschließenden Ausführung über die δικαιοσύνη 102<sub>5</sub>: ἡ μὲν οὖν τίς ἐστι δίκαιος, πάντως οὗτος καὶ πιστός, ἡ δὲ πιστός, οὐδέποτε καὶ δίκαιος<sup>1</sup>. Ja letztlich vermag nur der Gnostiker sittlich zu handeln: οὐδὲ παραγμάτων ἀπτεόν τοῖς μὴ τὴν γνώσιν εἰληφόσαν (112<sub>1</sub> vgl. auch VII 59<sub>2</sub>, 3). Und weiter heißt es: οὗτος καὶ πάσα προὔξις γνωστικοῦ μὲν καθόρθωμα, τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση προὔξις λέγουσ' ἄν . . . πᾶσα δὲ ἔκταλιν τοῦ ἐθνικοῦ ἀμαρτηνῆ (111<sub>3</sub>).

In dem großen Schlußhymnus auf den Gnostiker (108—114)<sup>2</sup> findet sich 109 folgender höchst bemerkenswerter Satz: πλέον δὲ ἐστὶ τοῦ πιστεῖναι τὸ γνώσιναι, καθάπερ ἀμέλει τοῦ σωθῆναι τὸ καὶ μετὰ τὸ σωθῆναι τιμῆς τῆς ἀνωτάτω καταξιοθῆναι. Und dann ist ganz deutlich von verschiedenen Himmelswohnungen die Rede. Von dem (nur einfach) Gläubigen wird gesagt, er werde „uns“ den Gnostikern leicht nachfolgen (ἡμῶν μέτεται ἐπὶ τὴν βελτίονα τῆς πορείας μονήν), wenn er unter vielfacher Züchtigung seine Seidenschäften abgelegt habe. Aber als die größte Strafe bleibt die Reue bei ihm. Denn er empfindet es schmerzlich, daß er noch nicht oder überhaupt nicht erlangt, was wie er sieht, die andern erhalten haben. μεγίστην ἔχουσι παραμένονσαν λέειν οἱ τῆς ἄλλης ἄξιον εὐρηθέντες αὐτῆς<sup>3</sup> τὴν ἐπὶ τῷ μὴ συνεῖναι τοῖς διὰ δικαιοσύνην δοξασθεῖσιν (109<sub>6</sub>).

Die ausführlichste Erörterung über die verschiedenen Stufen des Christenlebens findet sich 113f. Dem Gnostiker wird gesagt (113<sub>3</sub>): οὕτως δύνανται λαβοῦσα κυριαρχὴν ἡ ψυχὴ μελετᾶ εἶναι θεός. — Und

1. Vgl. Eklog. 19<sub>1</sub>f. Dazu VI 99<sub>5</sub>. VI 108<sub>4</sub> heißt es in Deutung des Wortes: ἡ πίστις σου σέσωκέν σε — οὐχ ἁπλῶς τοῖς ὁποσὺν πιστεύσαντας σωθήσεσθαι λέγειν αὐτὸν ἐκδεχόμεθα, ἐάν μὴ καὶ τὰ ἔργα ἐπακολουθήσῃ.

2. Zu Anfang des Abshnittes steht die Ausführung über die Himmelsreise der Seele zur ὁράδαζή κληρονομία (f. o. S. 172) vgl. auch 114<sub>6</sub>.

3. Die Erklärung giebt 108<sub>2</sub>: „ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα“, φησὶν ὁ κύριος, „πρόβατα, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐτῆς ταύτης“ — ἄλλως αὐτῆς καὶ μονῆς ἀναλόγως τῆς πίστεως (vgl. Eklog. 181) κατηξιώμενα. „τὰ δὲ ἐμὰ πρόβατα τῆς ἐμῆς ἀνοῦται φωνῆς“ συνενῆτα γνωστικῶς τὰς ἐντολάς.



weiterhin: οὐ διορίζεται ποτε τοῦ θεοῦ κατ' οὐδένα καιρὸν ἢ τοῦδε ψυχῇ. Dem entspricht dann auch ihr eschatologisches Geschick. ἀναλόγως ἄρα καὶ (αἱ) μοναὶ ποικίλαι κατ' ἄξιαν τῶν πιστευόντων. Es ist von τοῖς ἐκλεκταῖς μοναὶ die Rede, entsprechend denen, die in der Parabel des Herrn 30-60-100-fältig Frucht bringen. Über alle diese aber erhebt sich der wahre Gnostiker, die τελεία κληρονομία derer, die εἰς ἄνδρα τέλειον gelangen, die, welche κατ' εἰκόνα (καὶ ὁμοίωσιν) τοῦ κυρίου sind. καὶ ὁμοίωσαν οὖν τοῦ θεοῦ δ' εἰς νόθεσιάν καὶ φύλιν (s. o. S. 175) τοῦ θεοῦ καταταγείς κατὰ τὴν συγκληρονομίαν τῶν κυρίων καὶ θεῶν (s. o. S. 172) γίνεται<sup>1</sup> (1141-6).

So finden wir auch in diesem Abschnitt der Stromata die charakteristischen Eigentümlichkeiten der Exzerpten und Eklogen, vor allem die unterschiedene Überordnung des Gnostikers über den Pöfiter, durchaus wieder. Ja, noch stärker als dort tritt hier der Gedanke heraus, daß auch im Jenseits der Unterschied bleibt, und daß den verschiedenen Höhenlagen des christlichen Lebens verschiedene μοναὶ im Jenseits entsprechen.

Eines andre kommt noch hinzu, um den Eindruck der Verwandtschaft zu verstärken. Ich verweise noch auf den prachtvollen Abschnitt 103-107, in welchem das Hochgefühl des Gnostikers gegenüber dem kirchlichen Amt so stark zum Ausdruck kommt<sup>2</sup>. Der Gnostiker ist der wahre Presbyter und Diakon: οὐδ' οὐ προεβύτερος, δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ' οὐ δίκαιος, ἐν προεβυτερίᾳ καταλεγόμενος. Und auch wenn er hier kein Amt erhält, so wird er einst unter den vierundzwanzig ältesten der Apokalypse sitzen und das Volk regieren<sup>3</sup>. Ja,

1. Dgl. die geheimnisvolle Andeutung VII 404 ἵσταν οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν τῶν ἀγίων τεύδα μονῶν. — Auch VI 1042 ist anzumerten: „Da nur gelingt (ἀνακύπτει) dem Gnostiker die wesentlichste Gleichheit mit dem Gott-Heiland, so weit menschliche Natur das erlaubt, wenn er vollkommen wird wie der Vater im Himmel“. Hier wird dies Ideal überdies schon im Diesseits erreicht.

2. Ganz anders als hier redet Clemens im Pädagogos I 573, wenn die Wert-herstellung Stählins richtig ist: πῶς οὖν οὐ ταύτη νοεῖν τὸν ἀπώτατον ὑποληπτέον τὸ γὰρ τῶν νηπίων, εἴ τε ποιμένες [εἰσ]μέν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγουμένοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος, τὰ δὲ πρόβατα ἡμεῖς. Hier ordnet sich Clemens dem kirchlichen Amt einfach unter. Nebenher bemerkt, ruht also die Behauptung, daß Clemens Presbyter, war auf dieser einen im überlieferten Text sinnlosen Stelle und ist, wenn St.s Konjektur zu Recht besteht, erledigt. Was den obigen Zusammenhang betrifft, so ist auch dort nicht bewiesen, daß der hier redende Gnostiker Presbyter sein muß.

3. Dgl. hier die Zwischenbemerkung über die μία διαθήκη ἢ σωτήριος, . . . κατὰ διαφορὰς γενεῶς τε καὶ χρόνους διάφορος εἶναι τὴν δόξαν ὑποληπθεῖσα.

alle die kirchlichen Ämter, das Bisthofs-, Presbyter- und Diakonen-Amt, sind nur Abbilder der den Engeln eignen Herrlichkeit, „welche derjenigen harrt, die in der Nachfolge der Apostel, in der Vollendung der Gerechtigkeit nach dem Evangelium gelebt haben“. „τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι οἱ κατὰ τὴν τελείαν γνῶσιν . . . ἀπηνθισμένοι.“ Ferner, wie in den Eklogen als das Endziel des gnostischen Lebens die ἀπάθεια betont wird, so wird hier in einer langen und charakteristischen Ausführung dieses Ideal in aller Schroffheit hingestellt (71-79)<sup>1</sup>. ἐξαίρετον ἄρα τὸν γνωστὸν ἡμῶν καὶ τέλειον ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους (741). Ja, selbst die Lehre von den παρακείμενα τοῖς πάθειον παθητικὰ ἀγαθὰ (ἐφοροσύνη, κατήφεια, εὐλάβεια, θυμός)<sup>2</sup> wird verworfen (742). Der Gnostiker bedarf der ἀνδρεία nicht, weil er überhaupt nichts kennt, was ihm fürchtbar ist, auch nicht der σωφροσύνη, weil er keine ἐπιθυμία mehr hat (76). οὕτως ἐν ἑξεί τελειωθείσα (die Gnosis) τῇ μυστικῇ ἀμετάπτωτος δι' ἀγάπην μένει (784)<sup>3</sup>.

An die Analyse des sechsten Buches schließe ich die des siebenten. Hier hat bereits Collomp entscheidende, von uns bereits oben besprochene Beobachtungen gemacht. Er hat (s. o. S. 171) zwei große Stücke herausgehoben (VII 9 ff. 56 ff.), welche die engste Verwandtschaft mit der in den Exzerpten und Eklogen vorliegenden Quelle aufweisen. Aber auch diese Beobachtungen C.'s müssen durch eine literarische Untersuchung des ganzen Buches ergänzt und fundamentiirt werden.

Ich beginne mit dem Versuch, den Umfang der von C. herausgehobenen Stücke genauer abzugrenzen, als C. dies getan hat. Er läßt das erste der beiden mit § 9 ff. beginnen. Aber das christologische Thema, das hier vorliegt, nimmt bereits mit 5 ff. seinen Anfang. Und auch in diesem vorhergehenden Abschnitt 5-8 zeigen sich wenigstens hier und da die uns bekannten eigentümlichen Wendungen und Gedanken. Ich verweise auf 53: τελειοτάτη . . . ἡ εἰσοῦ<sup>4</sup> γυνὴς ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχέσται. In 56 treffen wir auf die charakte-

dazu 641 διαθήκαι διάφοροι und die oben S. 174 vermerkten Parallelen in den Eklogen (16. 19. 23. 51.; es zeigen sich hier freilich auch gewisse Differenzen, Collomp p. 25).

1. Am Anfang der gesamten Ausführungen steht der schon oben S. 1742 besprochene Satz: θεοειδὴς καὶ θεοεικελὸς ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ usw.

2. Das ist die stoische Lehre von den εὐπάθειαι; ungewöhnlich ist hier nur die der λόγῃ entgegengesetzte gute Regung der κατήφεια. Die Stoa betont gerade, daß der λόγῃ keine gute Regung entspricht. — Über eine Parallele bei Philo: Brächier Philon 2547.

3. Dgl. 753 τὸ θεῖον τῆς ἀγάπης.

4. Beachte auch dessen weitere Charakterisierung 55: οὐ γὰρ ἐξίσταται





ristische Dreiteilung: δι' ὃν (um Gottes willen) καὶ πάντες αὐτοῦ (sc. Christī) οἱ ἀνθρώποι, ἀλλ' οἱ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν, οἱ δὲ οὐδέπω, καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκταί πιστοί, οἱ δὲ ὡς ἀπλῶς οἰκέται<sup>1</sup>. 71 wird der Sohn die πατρὶν ἐνέργεια genannt (s. o. S. 158)<sup>2</sup>. Beachtenswert ist auch die fast aus Entzitatitische streifende Betonung der ἀπάθεια des Sohnes: καὶ τὴν σάρα τὴν ἐμπειθὴν φύσει γενομένην ἀναλαβὼν εἰς ἑξὶν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν, 75. — Es ist wahr, die Berührungen sind in dem Abschnitt 5–8 nicht so massenhaft, wie in den folgenden SS, und man wird annehmen dürfen, daß hier vielleicht die Bearbeitung des Clemens stärker eingegriffen, aber an der Zusammengehörigkeit der Partien kann nicht gezweifelt werden.

Schwer ist es, den Schluß des Abschnittes zu bestimmen. Auf den ersten Blick scheint er 131 vorzuliegen, wo es nach Beendigung der christologischen Partie heißt: τὰ δὲ ἄλλα σιγῶ, δοξάζων τὸν κύριον. Aber dann folgt ein Abschnitt über die Himmelsreise der Seele, die sicher aus dem besprochenen Zusammenhang stammt. Ich hebe die Wendungen heraus: ἐκείνας φησὶ τὰς γνωστὰς ψυχάς, τῇ μεγαλοπροπέτῃ τῆς θεωρίας ἐπερβανούσας ἐκάστης ἀγίας τάξεως τὴν πολιτεῖαν, καθ' οὓς αἱ μακάριοι θεῶν οἰκήσεις διωρισμένα διακεκλήγονται . . . εἰς ἀμείνους ἀμερόνων τόπων τόπους ἀγνοούμενας οὐκ ἐν κατόπτροις ἢ διὰ κατόπτρων ἐν τὴν θεωρίαν ἀσπάζομενας τὴν θέαν (vgl. Ez. 152), . . . ταυτότητι τῆς ἐπεροχῆς ἀπάσας τετιμμένης διαμένειν. Dann aber scheint dies Thema abgeschlossen zu

sein: ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ νόος τοῦ θεοῦ, οὐ μερίζομενος, οὐκ ἀποτεινόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον . . . ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῶν (vgl. dazu Ez. 4).

1. Zu dieser charakteristischen Drei-Stufentheorie s. VI 1113 ferner VII 56, 463, 574. So bestimmte Aussagen finden sich, soweit ich sehe, nur im VI. und VII. Buch. Viel unbestimmter und auch anders orientiert ist IV 53: ὁ μὲν οὖν πρῶτος βαθμὸς τῆς σωτηρίας ἡ μετὰ φόβου διδασκαλία, δεύτερος δὲ ἡ ἐλπίς, δι' ἣν ἐπιμέμμετα τῶν βελτίστον, τελειοῦ δὲ ἡ ἀγάπη . . . γνωστὸς ἦδη παιδείονα. Hier handelt es sich um den Fortschritt des (einfachlich) gedachten Christenlebens, aber nicht um eine Untercheidung, bei der der Pfister als ein besonderes Wesen zwischen Ungläubigem und Gnostiker zu stehen kommt. Noch unbestimmter lauten die Äußerungen Stromat. II 311. Über eine bemerkenswerte weitere Parallele III 691 s. u.

2. Vgl. auch den Satz 83: προσήκει γοῦν αἰ τὴν κρείττον κατὰ φύσιν ἡγεῖσθαι τοῦ χείρονος . . . ἔστιν δὲ τὸ ὡς ἀληθῶς ἄρχον τε καὶ ἡγεμονοῦν ὁ θεός λόγος, der seinen Kommentar durch den oben S. 171 ausgehobenen Satz 93 empfangen.

werden: αὐτῇ τῶν καθαρῶν τῇ καρδίᾳ ἢ καταληπτῇ θεωρία, αὐτῇ τοῖν ἢ ἐνέργεια τοῦ τελειωθέντος γνωστοῦ προσομλεῖν τῷ θεῷ διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως.

Diesem eschatologischen Enthufiasmus folgt eine Ausführung von anderer und einsacherer Haltung. Hier scheint die Nacht vorzuliegen. Das betreffende Stück, um das es sich handelt, scheint sich von VII 5 bis VII 133 zu erstrecken.

Und nun überschauen wir die gesamte Anlage des VII. Stromata bis zu diesem Punkt. Das beherrschende Thema, das Clemens sich zur Behandlung in Stromata VII vorgenommen hat, ist der Nachweis, daß der Gnostiker wahrhaft fromm sei (21). Nach einigen einseitigen Bemerkungen charakterisiert er 41f. diesen Gnostiker. Drei Dinge gehören zu ihm: 1) τὸ γινώσκον, 2) τὸ ἐπιτελεῖν, ὅτι ἐν ὃν ὁ λόγος ἀπαγορεύη, 3) τὸ παραδιδόναι. Dann folgt noch einmal der Hauptsatz: ὁ τοῖν θεὸν πεπεισμένος εἶναι παντοκράτορα καὶ τὰ θεῶν μυστήρια παρὰ τοῦ μοιρογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ ἐκμαθὼν πῶς ὁὗτος ἄθεος; nebst einem kurzen Seitenblick auf die Verehrer toter Götzen. Es scheint dann, als wenn Clemens mit 51 die Ausführung von Nr. 2 der Charakteristik des Gnostikers beginnen wollte: τὸ κατὰ μυστήρια τρόπον ἄδικα δοῦν, τοῦτ' εἶναι πρότερον ἡγεῖσθαι τῇ ἐπιγνωσῇ τοῦ θεοῦ. Dann aber bricht der Zusammenhang ab. Und nun folgt eben unser Stück, die breite christologische Partie und die kürzere über die Himmelfahrt des Gnostikers (53–132), Themata, die in keiner Weise hierher gehören. Hier sitzt der Fremdkörper. Und nun beachte man, daß Clemens 133 mit Nr. 3 der Charakteristik des Gnostikers (s. o.) den fassen gelassenen Faden wieder aufnimmt. Mit 161 sind wir wieder ganz darin: ἐδσεβῆς ἄρα ὁ γνωστὸς, ὁ πρῶτος ἑαυτοῦ ἐπιμελούμενος, ἔπειτα τῶν πλησίων, ὃν ὡς ἄριστοι γενώμεθα. 221 knüpft dann an den 43 angedeuteten Gegensatz des Gnostikers gegen die unfrommen Bilderverehrer an, und so läuft nun im großen und ganzen die Darstellung uno tenore fort, bis sie (54) deutlich abschließt: αὐτῇ μὲν οὖν, ὡς ἐν ἐπιδορυῇ γίναναι, ἡ τοῦ Χριστιανοῦ θεοσέβεια . . . ἀκολούθως τοῖν οὐδὲ ἀσεβῆ ἀλλ' ἡ μόνος τῷ ὄντι θεοσεβεῖ.

Und unmittelbar daran schließt sich nun als zweiter Fremdkörper der zweite von C. herausgehobene Abschnitt! Er beginnt mit der Nennung des Themas: ἔστιν γὰρ . . . ἡ γνώσις τελειώσις τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου, und nun folgt jener eschatologisch gestimmte Hymnus über die Vollendung und den stufenmäßigen Aufstieg der Seele, dessen Einzelheiten wir bereits besprochen, und der mit dem Hauptthema direkt



nichts zu tun hat. Auch der Umfang dieses Abschnitts ist leicht zu bestimmen. C. hat die §§ 55–57 herausgehoben. Aber auch die Charakterisierung dieser Dollendung des Gnostikers durch Ps. 23–6 (58) gehört als trefflicher Abschluß hierher. Das müßten wir annehmen, auch wenn sich an deren Schluß nicht jene bemerkenswerte Deutung des *πρόσωπον* Gottes auf den Sohn fände, die wir besprachen. Auch in § 59 scheint noch dieselbe Grundstimmung vorzuherrschen, wieder steht hier der Gnostiker in scharf markiertem Abstand von dem gewöhnlichen Gläubigen. *καίτοι πρόσεσται τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τῶν μὴ γνωστῶν ὁρθῶς, ἀλλ' οὐ κατὰ λόγον* (59<sub>2</sub>). *πάντα οὖν ἢ διὰ τοῦ ἐπιστήμονος προᾶξαι εὐπορία, ἢ δὲ διὰ τοῦ ἀνεπιστήμονος κακοπορία* (59<sub>3</sub>). Dann scheint mit 60 ein neuer Anfang gemacht zu werden. Es wird im allgemeinen nachgewiesen, wie der *θεοσέβεια* des Gnostikers auch sein ethisches Verhalten entspricht.

Aber damit sind die Stellen, welche innerhalb des siebenten Buches im engsten Zusammenhang mit den Quellenstudien in Exzerpten und Eklogen stehen, noch nicht erschöpft. Ebenso deutlich und stark, wie die eben behandelten Stücke, hebt sich der Abschnitt § 84 ff. heraus. Schon rein äußerlich betrachtet, stellt er sich als ein fortlaufender Kommentar zu I. Ko. 6 dar, der hier am Schluß eines größeren Abschnittes – mit 89 beginnt etwas ganz Neues (s. u.) – in völliger Isolierung steht.

Gleich am Anfang, in der Einleitung begegnet uns hier die scharfe Grenzschleide zwischen Gnostiker und Piskter: *ἰστέον δὲ ὅτι ἐὰν ἐν τούτων ὁ πιστὸς ἦ καὶ δεύτερον κατορθώσῃ, ἀλλ' οὐ τί γὰρ ἐν πᾶσιν ἅμα οὐδὲ μὴν μετ' ἐπιστήμης τῆς ἁγίας, καθάπερ ὁ γνωστὸς*. – Mehrfach wird das Ideal der *ἀπάθεια* betont: 84<sub>2</sub>. 7. 86<sub>5</sub>. 88<sub>4</sub>. Charakteristisch ist auch das Lob der universalen Menschenliebe: *ἡδὴ δὲ καὶ πάντας ἀνθρώπους ἐνὸς ὄντος ἔχρον θεοῦ καὶ μὴν ἐκόντα ἐπὶ μὴν οὐσίαν περιβεβλημένους, καὶ τεθολογμένοι τήντων ἄλλοι ἄλλων μάλλον, μόνος ὁ ἐπιστήμων* (= Gnostiker) *γνωρίζει, καὶ διὰ τὸν πσιμάτων τὴν ἐνέργειαν, δι' ἧς αὐτὸς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, προσηνέει*. 86<sub>2</sub>. Ich hebe diesen Satz aus, weil er sich seinem Inhalt nach so ziemlich genau deckt mit dem von Clemens zitierten Wort des Basilides: *ἐν μέγος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ἐπελήγαμεν τὸ ἡγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσφύζονα πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, . . . τούτων τὸ μυσὲν μηδὲ ἐν* (IV 86.1) – und weil Clemens gegen diese weite Auffassung doch bis zu einem gewissen Grade bedenklich ist und polemisiert.

Das Endziel des Gnostikers finden wir in die charakteristischen Worte zusammengefaßt: *ἵνα δὴ καὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ καὶ αὐτῷ τῷ πνεύματι προσεχῆς γενόμενος τῷ κυρίῳ τὴν μονήν<sup>1</sup> ἐκένῃ τὴν ὁφειλόμεν τῷ οὕτως ἀπηνδρωμένῳ ἀπολάβῃ* (VII 88<sub>3</sub>). Auch tritt (im Anschluß an die eben zitierten Sätze) die Gnosis hier noch ganz charakteristisch als Geheimlehre auf: *ἀπόχρη τὸ δεῖνμα* (es genügt der Hinweis) *τοῖς ὅσα ἔχουσιν. οὐ γὰρ ἐκκεκλῆν χρόν* τὸ *μυστήριον, ἐμφαίνειν δὲ ὅσον εἰς ἀνάμνησιν τοῖς μετεσχηκόσι τῆς γνώσεως*. (88<sub>4</sub>.) Endlich wird die Gottähnlichkeit des Gnostikers darin erblickt, daß er Sünden vergibt: *ἡγήσθε ὡς ὁ πατὴρ ἡμῶν τέλειοι<sup>2</sup>, τελείως ἀγνέτες τὰς ἁμαρτίας καὶ ἀμνησκουῦντες καὶ ἐν τῇ ἕξει τῆς ἀπαθείας καταβιῶντες<sup>3</sup>*.

Und noch an anderen Stellen des VII. Buches verrät sich derselbe geistige Einfluß. Sicherlich ist vieles darin von Clemens selbst konzipiert. Das Hauptthema, das die Darstellung beherrscht, der Gnostiker sei der wahrhaft Stromme, ist von ihm selbst formuliert. So erscheint denn auch vielfach – man kann sagen der Grundstimmung nach – der Gnostiker hier einfach als das Ideal des Gläubigen und nicht als eine höhere Spezies der Gattung Christ; die Gnosis als eine einfache Entfaltung der Piskis<sup>3</sup>.

Aber während Clemens von dieser Grundstimmung aus 3. B. 29<sub>3</sub> den *ναὸς θεοῦ*, in welchem die Gottheit wahrhaft wohne, einfach auf die *ἐκκλησία* deutet, tritt daneben ziemlich unvermittelt der Satz: *εἴη δ' ἂν οὗτος ὁ γνωστὸς ὁ πολλοῦ ἄξιος, ὁ τίμος τῷ θεῷ, ἐν ᾧ ὁ θεὸς ἐνδύεται, τούτεστιν ἡ περὶ τοῦ θεοῦ γνώσις καθιέσεται* (29<sub>5</sub>)<sup>4</sup>. – 21<sub>2</sub> wird wiederum der charakteristische Unterschied

1. S. o. S. 172. Vgl. dazu die Anspielung 40<sub>4</sub> über die *ἀγία τοῖς μυστῶν*. (Begründung der dreifachen Gebetszeit durch die Dreieit der himmlischen Wohnungen).

2. Ob die Reflexion von 88<sub>5</sub>–7, daß der Gnostiker Gott gegenüber doch nicht im eigentlichen Sinn des Wortes vollkommen sei, nicht vielleicht die res touchierende Hand des Clemens verrät?

3. Vgl. 3. B. die ruhige Erörterung 20<sub>2</sub>: *φιλοσοφία δὲ ἡ Ἑλληνικὴ ὅσον προκαταλαίει καὶ προσθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παροδοχὴν πίστεως, ἐφ' ἣ τὴν γνῶσιν ἐκποιοῦμεν ἢ ἀληθεύειν*. Vor allem charakteristisch ist 64. Hier redet Cl. von dem Gläubigen des Apostels, der mit seiner ewigen Hoffnung den Petrus gestraft habe, sein Weib getroffen in den Märtyrertod ziehen zu lassen. Und im unmittelbaren Anschluß heißt es: *ἐπ' αὐτοῦ εἰκὼν θείας δυνάμεως ἡ γνωστὴ καὶ ψυχῇ τέλει ἀρετῇ κεκοσμημένη*.

4. Vgl. übrigens die Deutung des fünften Gebots im Kommentar zum





zwischen *φίλος* und *πιστός* gemacht, der letztere hält die Gebote *μετὰ τῶν δέοντων λογισμῶν*, der *φίλος* wird mit den Worten charakterisiert: *εἰς δύναμιν ἀμειβόμενος δι' ἀγάπης τὴν εὐπορίαν*. 463 begegnen wir den drei Stufen „Heiden, Gläubige, Gnostiker“ (f. o. S. 244<sup>1</sup>).

Auch die zusammenfassende Schilderung des Gnostikers 681–5 gehört hierher: *ὁ ἄρα γνωστὸς τοῦ ἐνὸς ὄντος θεοῦ ἀγαπητικὸς ἐπαύρων, τέλειος ὄντως ἀνὴρ καὶ φίλος τοῦ θεοῦ, ἐν υἱοῦ καταλεγείς τάξει . . . κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἐμποιτείαν, ἣν κορυφαίω-τάτην προκοπὴν ἢ γνωστὴν ψυχὴ λαμβάνει, καθαρὰ τέλειον γενόμενῃ, πρόσωπον, φησί, πρὸς πρόσωπον ὁρᾷ αἰδώς καταξιομένη τὸν παντοκράτορα θεόν. πνευματικὴ γὰρ ὅλη γενομένη πρὸς τὸ συγγενὲς χωρήσασα ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει εἰς τὴν ἀνάπαντα τοῦ θεοῦ*.

Es ist hier im einzelnen kaum zu unterscheiden, wo Clemens selbst redet und wo er Überkommenes weitergibt. Es handelt sich ja hier überall nicht um wörtliche Herübernahme literarischer Quellen, sondern um Aneignung und Verarbeitung von Schulirradition. Bald sehen wir diese in kompakten Massen austauschen, bald entdecken wir nur einige Spuren. Und auch da, wo Clemens weithin selbst zu Worte kommt, ist er doch ständig durch die Reminiscenzen an seine Lehrer bestimmt. Auch war der „Gnostiker“, der in den letzten Büchern spricht, seinem eignen Denken viel verwandter, als jener beschränkte Geist, der in den Stücken vom Diebstahl der Hellenen redet. So sind hier alle Linien fließender. Aber das wird doch deutlich, daß uns in den letzten Büchern der Stromata eine stärkere gnostische Grundstimmung und eine heißere Temperatur entgegen schlägt, als in den ersten fünf Stromata. Das gilt es nun noch durch eine Untersuchung der entsprechenden Partien der ersten Bücher zu erweitern.

### Kapitel VIII.

Der Unterschied in der Grundstimmung der ersten fünf Bücher der Stromata und des Paidagogos gegenüber Stromata VI und VII.

Es kommt nun darauf an, die Gegenprobe zu machen und nachzuweisen, daß sich für diese in den Stromata VI und VII das Ganze beherrschend VI 146<sup>2</sup> (f. o.): *μήτις δὲ . . . οὐδ', ὥς ἔτεροι ἐξεδεδώσαν, ἢ ἐκκλησία, ἀλλὰ ἡ θεὰ γνώσις καὶ ἡ σοφία*.

stehenden Ausführungen in den ersten fünf Büchern nur wenig wirkliche Parallelen nachweisen lassen, ja, daß hier überhaupt – von wenigen Ausnahmen abgesehen – eine andre Grundstimmung vorherrscht.

Bei dieser Untersuchung müssen aber sofort gewisse Partien ausgenommen und besonders untersucht werden, in welchen in der Tat die Parallelen zu VI und VII sich häufen. Sie bilden dennoch nur eine scheinbare Gegeninstanz, da sie sich gerade als Fremdkörper innerhalb der ersten Bücher nachweisen lassen. Die Untersuchung mag mit ihnen beginnen.

Auf ein charakteristisches Stück des vierten Buches hat bereits Colomp aufmerksam gemacht. In ihm begegnet uns vor allem die eigentümliche Annahme jener verschiedenen *μοῖαι* im Himmel, welche genau den Stufen der Engelshierarchie entsprechen. IV 363: *εἰσὶ γὰρ παρὰ κινεῶν καὶ μισθῶ καὶ μοῖαι καὶ μοῖαι πλείονες κατὰ ἀναλογίαν βίων, und IV 371: ἐργάζονται μὲν οὖν κατὰ τὸς μὸς τὰς ἀναλόγους, ὧν κατηξιώθησαν γέγων (vgl. Exz. 10: ἀπὸ λόγον τῆς ἐπεσοχῆς), σὺν-εργοὶ τῆς ἀσκήτου οἰκονομίας καὶ λειτουργίας. In der Nähe, IV 401, befindet sich ein Satz, der uns wiederum vertraut anmutet: *ὅταν τοῖσιν ἐνδιατροπῇ τῇ θεωρίᾳ, τῷ θείῳ καθαρὸς ὁμολῶν ὁ γνωστὸς . . . προσεχέστερον ἐν ἑξεί γίνεται ταυτόητος ἀπαυδῶς*. Auch IV 402 gehört hierher: *εἰς νόθευσιν ἀποκατασταθήσονται τῇ προση-λεσάτῃ*<sup>1</sup>.*

Die Untersuchung über die Stellung dieser Sätze innerhalb der Gesamtkomposition des vierten Buches liefert ein geradezu überraskendes Resultat. Sie finden sich sämtlich in einem auf den ersten Blick erkennbaren Exkurs, nämlich in jener langen Auslegung der Matrismen der matthäischen Bergpredigt, die Clemens in dem Abschnitt über das Martrium an das Wort *μακάριοι οἱ δεδωγμένοι ἔνεκεν δικαιοσύνης*<sup>2</sup> ganz äußerlich angehängt hat (IV 26–41). Wir haben also in diesem

1. Vgl. noch etwas den charakteristischen Satz über die Gnosis IV 59: *ἡ γνώσις τοῦ ἡμεμινοῦ τῆς γνώης κἀθαροῦ ἐστὶ καὶ ἐνέργειά ἐστιν ἀγαθή. ἀγαθὰ γὰρ τὰ μὲν ἀπὸ καθ' αὐτά, τὰ δὲ μετέχοντα τῶν ἀγαθῶν, ὥς τὸς καλὸς προὔζεις ἡμῖν*.

2. Beachte die damit zusammenhängende Wiederholung dieses Logions IV 25 und 41. Natürlich ist es wahrscheinlich, daß Clemens das Quellenstück nicht einfach entlehnt, sondern zugleich überarbeitet hat. Namentlich zu Anfang zeigt sich seine sprunghafte, diffuse Art deutlich. Erst mit dem Schluß tritt der Matrismententamentar deutlicher heraus.



Abschnitt eines der zahlreichen exegetischen Fragmente zu sehen, die Clemens seinen Stromata einverleibt hat.

In ähnlicher Weise wird sich das Urteil über einen zweiten Abschnitt des vierten Buches, IV 97–114, der ebenfalls markante Parallelen aufweist, gestalten.

Hier findet sich allerdings der prinzipielle Unterschied zwischen Pflits und Gnosis wie der zwischen dem Gnostiker und dem gewöhnlichen Christen in schärfster Form. Der letzte Satz dieses Abschnittes lautet: τὸ αὐτὸ γοῦν ἔργον διαφορὰν ἔχει ἢ διὰ φόβου γενόμενον ἢ δι' ἀγάπην τελεσθὲν καὶ ἦτοι διὰ πίστεως ἢ καὶ γνωστικῶς ἐνεργοῦμενον. Und demgemäß ist auch die Eschatologie bestimmt: εἰκότως γοῦν καὶ τούτων (ἅθλα) διάφορα· τῷ μὲν γνωστικῷ ἦτοι μασται „ἢ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν κ.τ.α.“ τῷ δὲ ἀπλῶς πεπιστευκότι μαρτυρεῖ ἑκατονταπλασίονα ὧν ἀπολέλοιπεν, ἣν ἐπαγγελίαν εἰς σύνεαν ἀνθρώπων πίστεον συμβέβηκεν (114<sub>1</sub>). Der Unterschied zwischen Gnostiker und Pfister erstreckt sich hier also deutlich bis in die Welt der Ewigkeit hinein.

Und dem entsprechen eine Reihe von Wendungen in dem ganzen Abschnitt. Gleich im Anfang (97<sub>1</sub>) wird zu der Aussage des Paulus I. Ko. 8<sub>1</sub>: „πάντες γινώσκοντες ἔχομεν“ – vermerkt: τὴν κοινὴν ἐν τοῖς κοινῶς καὶ τὴν ὅτι εἰς θεός. πρὸς πιστοὺς γὰρ ἐπέτελλεν. ὅθεν ἐμφέρει „ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσι ἡ γνώσις“ ἢ ἐν ὁλίγοις παραδόξοις μέν<sup>1</sup>. – Dann heißt es wieder (100<sub>1</sub>): ταῦτα μὲν περὶ τῆς γνώσεως ὁ ἀπίστος. τὴν δὲ κοινὴν διδασκαλίαν τῆς πίστεως „δοκίμην γνώσεως“ εἶργεν. Der Spruch I Tim. 4<sub>12</sub> „πῦτος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἀγνείᾳ“ wird auf den Gnostiker als Vorbild des Gläubigen bezogen. πίστεως γὰρ οἶμαι τελειότης πρὸς τὴν κοινὴν διατέλλεται πίστιν. καὶ δὴ γνωστοῦ κανὼν ὁ θεὸς ἀπόστολος διὰ τοσούτου παρίσταν. Einen stufenmäßigen Unterschied der Gläubigen deuten weiter die Worte 107<sub>6</sub> an: καὶ ὅσοι τις δικαιοπραγῶν γνωστικώτερος γίνεται, προσηγάγετορον τοῦτο τὸ πνεῦμα τὸ φανερόν. In den Psalmworten 53<sub>18</sub> (ἐξέλιπον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιήσαν ἀγαθόν, ζήτησον εὐσέβειαν καὶ δικαιοσύνην, heißt es 109<sub>2</sub>, sei εὐδομάδος καὶ ὀφθαλμοὶ μωρητοῦν ange- deutet. Der Gnostiker werde durch (die beiden Stufen der) Enthaltung

1. Daneben wird, wie es scheint, eine andere Auslegung eingebracht: εἰδοὶ δὲ οἱ φασὶ τὴν „περὶ τῶν εἰδολοθῶν“ γνώσιν οὐκ ἐν πᾶσι .... (Euseb.). Vgl. weiter unten „ἀνενέδραν δὲ λέγα οὐκ ἐν τῇ ἐκείνῃ“, γνωστικῇ γὰρ (98<sub>2</sub>). Vgl. übrigens zu dem Satz aus I. Ko. 8<sub>1</sub> Strom. V 62; VI 120; VII 104.

vom Bösen und Bewirkung des Guten zur Vollendung geführt. Der römische Clemens rede in seinem Briefe: ὁητότερον τὸ τῆς γνώσεως ἰδιώμα ἐμφέρον.

Es kann nicht geleugnet werden, daß eine Reihe dieser Wendungen dem Clemens selbst nicht abgeprochen werden kann. Auch er kann von sich aus den Unterschied zwischen Pflits und Gnosis, Pfister und Gnostiker – in welchem Sinn, soll weiter unten erörtert werden – betonen. Daß der Gnostiker Lehrer und Vorbild des Gläubigen sein soll, ist sogar einer seiner Sieblingsgedanken<sup>1</sup>. Aber die Häufung derartiger Sätze, vor allem auch die Art, wie hier dieser Unterschied ins Eschatologische projiziert wird, legen doch den Gedanken nahe, daß Clemens auch hier von älteren Traditionen abhängig sei. Und tatsächlich hat es mit diesem Abschnitt wiederum seine besondere Bewandnis. Nachdem der vorhergehende große Abschnitt mit ἔχεις συγκεφαλαιώσων γνωστικῶν μάρτυρος formell abgeschlossen ist (96<sub>2</sub>), beginnt unser Stück ganz abrupt (97<sub>1</sub>) mit der oben zitierten Auslegung von I. Ko. 8<sub>1</sub>ff. (οἶδαμεν ὅτι πάντες γινώσκοντες ἔχομεν). Sehen wir genauer zu, so haben wir hier gar keine zusammenhängende Gedankenführung mehr, sondern tatsächlich eine Ergeisse oder den Auszug einer exegetischen Bearbeitung von I. Ko. 8–10 (97–98). Dann folgen namentlich aus den Paulusbriefen zusammengetragene Stellen über das Wesen des Gnostikers (99–101<sub>1</sub>). Jetzt scheint sich Clemens wieder an das fallen gelassene spezielle Thema des Martiriums zu erinnern<sup>2</sup>; denn darauf zielen die nun beigebrachten Zitate und Erörterungen zu Hebr. 10<sub>32</sub>–39, 11<sub>36</sub>–40, 12<sub>1</sub>f., 11<sub>26</sub>f., Weish. Salom. 3<sub>2</sub>–8 (101<sub>2</sub>–104). Dann folgt zum Schluß ein Konglomerat aus dem Korintherbrief des römischen Clemens (105–110), und daran ist eine Ausföhrung über die ἀγάπη im Anschluß an I. Clem. 49, I. Kor. 13, Rö. 13<sub>10</sub> angehängt (111–114<sub>1</sub>).

Das ist ein Konglomerat<sup>3</sup> von Bibelsprüchen und exegetischen Bemerkungen, mühsam zusammengehalten durch das Thema der gnostischen

1. Vgl. die bereits erwähnten Stellen VII 42 52<sub>1</sub>–3 (Stellen, in denen Clemens selbst zu reden scheint).  
2. In diesem Unterabschnitt könnte daher alles von Clemens selbst stammen.  
3. Im folgenden 114<sub>2</sub>–117 liegt ebenfalls ein Exkurs vor, eine Ausföhrung über das Herrenwort δ' ἐμ' βλεψας τῇ γυναικὶ πρὸς ἐκθεσίαν ἡδὴ μειομένην. Eingeleitet wird dieser Exkurs charakteristischer Weise mit dem Satz: ἐν ταῦτα γενόμενος ἀνενήσθη τινος φάσιντος ἐαυτὸν γνωστοῖς. In dem Abschnitt finden sich die merkwürdigen Ausföhrungen über die Himmelfahrt der Seele (s. o. S. 165<sub>1</sub>).





τελειότης. So drängt sich die Vermutung auf, daß Clemens auch hier mit fremdem Stoff arbeitet.

Auf andere etwa in Betracht kommende Stellen der ersten Bücher hat bereits Collomp<sup>1</sup> verwiesen. Ich verweise nur noch auf III 69. Da heißt es: *τάχα δὲ καὶ τὴν κλησιν τὴν τε ἐκλογὴν δευτέραν καὶ τὸ τότον τὸ εἰς τὴν πρώτῃν τιμὴν κατατασόμενον γένος αἰτίσεται ἢ προσηυμένη* (Mtt. 18<sup>20</sup>) *τοίας*. Hier wird in der Tat jener sufenmäßige Unterschied im Geschick der Seelen im Jenseits mit klaren Worten und den spezifisch gnostischen Formeln *κλησις*, *ἐκλογή* (vgl. VI 60<sup>3</sup>) ausgesprochen. Aber der Satz ist hier wiederum nur als eine mögliche Meinung vorgetragen und steht innerhalb eines sich deutlich heraushebenden Exkurses, einer Exegese zu Mtt. 18<sup>20</sup> (III 68<sup>2</sup> – 70<sup>4</sup>).

Eine Reihe derartiger einzelner Partien sind also auch in den ersten Büchern der Stromata mit gutem Grunde von vornherein abzusetzen, weil in ihnen Clemens sichtlich nicht selbst redet, sondern überkommenes Gut weitergibt. — Und damit wenden wir uns dem Dergeleisch der übrig bleibenden Gesamtmasse zu. Wie in Buch VI und VII so behandelt Clemens in dem großen Abschnitt IV 130 ff. in geschilderter Darstellung das Thema des vollendeten Gnostikers<sup>2</sup>. Und hier wird nun schon der große Abstand sichtbar, welcher die Ausführungen in den ersten Büchern von denen der letzten trennt.

Eine Reihe verwandter Gedanken zeigen sich allerdings auch hier. Auch hier finden wir jenen hochgepaunten „gnostischen“ Enthufiasmus. Das Lebenswerk des Gnostikers besteht nicht nur in der Enthaltung vom Bösen (*ἐπιβάδου γὰρ αὐτῇ προκοπῆς μεγίστης*)<sup>3</sup> und nicht in dem

1. Er verweist u. a. noch auf II 134<sup>2</sup> (eine Stelle, die übrigens in einem Exkurs über das τέλος bei den griechischen Philosophenstellen § 127 – 136 steht). Ferner auf II 75<sup>2</sup> (*τὸν ἐόντα . . . εἰς νόθεσιαν καλεῖ τὴν μερίαν πασῶν προκοπῆν*) in einem in sich abgeschlossenen Stück, das die Frage behandelt, ob *χαρά* und *λύπη* unter allen Umständen *πάνθ τῆς ψυχῆς* (also auch bei der Gottheit) seien (vgl. auch II 73<sup>3</sup> *διὰ προφῆτων καὶ προσηγόντων ἡδη διὰ τῆς τοῦ νόου παρουσίας*). Endlich auf I 173<sup>6</sup>: *ἔξεστι δὲ . . . νοῦμον εἶναι θεοῦ δοῦλον μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα δὲ πῶτον γενέσθαι θεογονία . . . εἰ δὲ τις ἐπὶ αὐτῇ τοῖς νόοις ἐγκαταλήσθαι . . . μακαρίας ἐλπίδος τελειώσας αὐτὴν ἐν ἀγάπῃ ἐκδέχεται τὸν ἐγκαταγόντα τῇ ἐκκεντῇ νόθεσίᾳ τῇ γαίᾳ κερήμενῃ τοῦ θεοῦ* (in der antinationalistischen Ausführung, welche das große Entomion auf Moies unterbricht I 171 – 175).

2. Angeedeutet ist dies Thema im Proömium des vierten Buches: *ὅς ὡς ἐν περιόρμῃ τὸν ἡθικὸν οὐπεραγμένοι λόγον*.

3. Vgl. dazu IV 53<sup>1</sup>. *ὁ μὲν οὖν πρότος βαθμὸς τῆς σωτηρίας ἐστὶν ἐν φόβου διδασκαλία, δεῖ ἢ ἀπεργόμεθα τῆς ἀδικίας, δευτέρος δὲ ἡ ἐλπίς, ἢ ἡ*

handeln aus Furcht oder um der Hoffnung willen. Ja, selbst nicht um des ewigen Heiles willen handelt *ὁ δεῖ ἀντὶ τὴν θείαν ἐπιστήμην μελέτων τὴν γνώων*. Und wenn er die Wahl hätte zwischen der ewigen Seligkeit und der Gnosis, wenn beides getrennt gedacht werden könnte, der Gnostiker würde die *γνώσις τοῦ θεοῦ* wählen<sup>1</sup> (135 – 136). Wir begehren, heißt es, den Gerechten zu sehen, der weder aus Furcht, noch aus Hoffnung auf Belohnung handelt, der auch, wenn er Gott ganz und gar verborgen bleiben könnte, doch niemals *παρὰ τὸν ὁρθὸν λόγον* handeln würde (143<sup>4</sup> – 145, vgl. 14<sup>1</sup>). Auch hier wird das Ideal der *ἀπάθεια*, wenn auch nur in vorübergehenden Wendungen, aufgeführt<sup>2</sup>. Der Gnostiker verzichtet auf die irdischen Güter (wie *γάμος* und *παιδοποιία*) nicht, weil er sie nicht für trefflich hielt: *καλὸν δὲ εἶναι ἄμενον* (*τὸ διὰ*) *τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἑξομοίωσιν ἀπαθῆ καὶ ἐνάρετον γενέσθαι* (147<sup>2</sup>, vgl. 138<sup>1</sup>, 139<sup>4</sup>). Und so heißt es zusammenfassend: *τότῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστὶζὸν ἡδη γενέσθαι θεόν*. „*ἐγὼ εἶπα*“ *θεοὶ ἔστε καὶ νόοι ὑψίστου*“ (149<sup>3</sup>). Mit Recht hat Plato gesagt, daß ein die Ideen schauender Gott im Menschen lebe (155<sup>2</sup>). Das pythagoräische Ideal, daß der Mensch in der Ähnlichkeit Gottes zur Monas werden soll, wird betont: *μυστικῶς οὖν ἐρῶ ἡμῶν καὶ τὸ ἡνθαρόρειον ἐλέγγο*“ *ἕνα γενέσθαι καὶ τὸν ἀνθρώπου δέν*“ (151<sup>3</sup>). *εἰς δὲ τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἀνθρώπος ἀζόρως μοναδικὸς γύεται* (152<sup>1</sup>)<sup>3</sup>.

Aber ebenso deutlich sieht das genauer zuckende Auge nun auch die erheblichen Unterschiede, die in dieser Gesamtschilderung des Gnostikers im Vergleich mit den bis jetzt besprochenen Stücken vorliegen.

So sehr auch Clemens hier und an anderen Stellen den Unterschied zwischen dem Gnostiker und dem Pöster herausarbeitet, so sehr auch dieser Unterschied durch seine Ausführungen über die Motive des sittlichen Handelns (aus Furcht, aus Hoffnung – oder um der Sache, der Gnosis selbst, willen) diesen Unterschied zu einem fast prinzipiellen erhebt, so ist doch diese Aufschauung keine geschlossene. Während sie in den letzten Büchern alles beherrscht, so tritt sie hier nur in vereinzelten *ἐρημέα τῶν βελτίων, τελειοὶ δὲ ἡ ἀγάπη, ὡς προσηγόν ἐστι, γνωστικῶς ἡδη παιδύοντα*.

1. Vgl. E. Schwartz, Hermes 38 S. 99: „Das Großartigste, was jemals ein Christ geschrieben hat“.

2. Vgl. zu diesen Wendungen den Matrismentommentar IV 29<sup>4</sup>, 30<sup>3</sup> und die oben aus Stromat. VI zitierten Stellen.

3. Vgl. 157<sup>2</sup> *τὸ δεῖ αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστον ἐνούμενον ἐν αὐτῷ*.



Fragmenten heraus. Und vorherrschend zeigt sich eine anders orientierte Grundanschauung, nach welcher die Gegenstände viel weniger scharf erscheinen.

Gleich im Anfang des Abschnittes wird 3. B. hervorgehoben, daß es im Christenleben verschiedene Arten von Vollkommenheiten gäbe. *τελειούται γοῦν τις καὶ ὡς ἐλλαβῆς καὶ ὡς ἐπομογηκός καὶ ὡς ἐγκρατής καὶ ὡς ἐξογάτης καὶ ὡς μάγους καὶ ὡς γνωστικός* (130<sub>1</sub>). Und Clemens fügt hinzu: *πάντα δὲ ὁμοῦ τέλειος οὐκ ὀδ' εἴ τις ἀνθρώπων* (130<sub>2</sub>). Also hier erscheint die Vollendung in der Gnosis als eine der verschiedenen Möglichkeiten des Christenlebens. Dem entsprechen die Ausführungen, die Clemens zu I. Kor. 127—11 (132—133) gibt: *ἥδη συνορώμεν, ὅτι καὶ ὁπως καὶ ὅποτε ὁ θεὸς ἀπόστολος τὸν τέλειον λέγει καὶ ὡς τέλειον ἐμφάνει διαφορός*. Die Propheten sind in der Prophetie, die Gerechten in der Gerechtigkeit, die Mährer im Bekenntnis, andere in der Predigt vollkommen. In allen diesen Ausführungen wird die Gnosis als eine Tugend des Christenlebens unter andern angesehen 136<sub>3</sub>: *ὁ δὲ αὐτὴν τὴν θείαν ἐπιστήμην μεθέπων τὴν γνῶσιν*. Wir werden nachher noch sehen, daß in den ersten Büchern der Unterschied von Gnosis und Pistis ein intellektueller ist; der Pistifer ist der Schlachtläufige, der Gnostiker derjenige, welcher selbständig und in voller Erkenntnis die christliche Wahrheit sich aneignet. Allerdings schwankt auch hier die Auffassung des Clemens beträchtlich (s. das oben zu IV 135<sub>7</sub> Bemerkte). Aber die obigen Ausführungen setzen doch die engere Auffassung von Gnosis voraus.

Auch ist Clemens in diesem Zusammenhang skeptisch gegen die sonst für gnostische Gesamtanschauung so charakteristische Annahme der Möglichkeit einer jündlosen Vollkommenheit. Es ist nur einer, der die Vollendung erreicht hat, das ist der, der um unfretwillen „den Menschen angezogen hat“ (130<sub>2</sub>). Und der scheinbar Vollendeste verdient diesen Namen des *τέλειος* doch nicht: *ἐπεὶ τὴν προσηγορίαν ταύτην πορεύνηεν ἢ συμπεραίνουσιν τοῦ βίου* (130<sub>3</sub>). So ist der „vollendete“ Gnostiker hier mehr ein Ideal, das Clemens für den Christen überhaupt aufstellt, als eine vorliegende Tatsache.

Und mit alledem hängt es weiter zusammen, daß die Grenzficheide zwischen Pistis und Gnosis fast nirgends scharf gezogen wird. Es ist wahr, es ist einmal die Rede von der *ἐπιταβεβηκυῖα τῆς πίσσεως* δὲ *ἀγάπην* *εἰς γνῶσιν ἰδιότης* (136<sub>5</sub>). Aber dem stehen eine Reihe von Sätzen gegenüber, die in aller Entschlossenheit das Höchste von der *πίσις* auslagen. So wird die Pistis 143<sub>2</sub> f. durch eine allerdings schreck-

liche Etymologie mit *ἐπιστήμη*, d. h. mit Gnosis direkt in Verbindung gebracht. Wie *ἐπιστήμη* von *στάσις* herflamme, *ὁσαύτως καὶ τὴν πίστιν ἐνμολογητέον τὴν περὶ τὸ ὄν στάσιν τῆς ψυχῆς ἡμῶν*. Im Zusammenhang mit den oben ausgehobenen Äußerungen rhetorischer Särbungen finden sich die Sätze: *διὸ διη καὶ τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι' αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν* *ἐστι γενέσθαι, ἀπερισπάστως ἐνούμενον ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ἀπιστιῆσαι διαύσαι ἐπὶ καὶ διαστῆναι καὶ μερισθῆναι* (157<sub>1</sub>). Im Anschluß an Ez. 44<sub>9</sub> f. heißt es: *ἄλλοι γενεῖς δὲ εἶργεν τοὺς μὴ πιστεῦσαι βουληθέντας . . . μόνοι τόνων οἱ καθαρῶς βιῶντες ἱερεῖς ὄντως τοῦ θεοῦ*.

Wenn andererseits Clemens von einer *τελείωσις γνωστικῆ* redet, so setzt er diese nicht in Gegensatz zur Pistis, sondern zum *Κόμος*: *νομικοῦ μὲν τελείωσις γνωστικῆ* *ἐπαγγελίῳ πρόσλημης . . . ἐν εὐαγγελίῳ δὲ ἥδη προκόπτει*<sup>2</sup> (130<sub>3</sub>. 4).

Weiter ist in dem ganzen Abschnitt nirgends, soweit ich sehe, von einer Verschiedenheit des Geschickes der Gläubigen und der Gnostiker die Rede, nirgends auch finden wir den Satz von den verschiedenen *μοναί* im Jenseits. Die Vorstellungen von einem stufenmäßigen Aufstieg der Seelen, von sieben Himmeln und einer *ἀπλανῆς χώρα* (= *Οὐδοας*) wird einmal vorgetragen, aber nicht im dogmatischen Ton, sondern als eine eventuelle Möglichkeit: *εἴτ' ὅν ὁ χρόνος εἰη* (es handelt sich um die sieben Tage der Reinigung, die dem Hohenpriester Lev. 25<sub>8</sub> vorgeschrieben sind) *ὁ δὲ αὐτὸν ἐπὶ περιόδων τῶν ἀριθμουμενων εἰς τὴν ἀρχοτάτην ἀνάπανιν ἀποκαθιστάς, εἴτε ἐπὶ οὐρανοί, ὅς τινες ἀριθμοῦναι κατ' ἐπαράβασιν, εἴτε καὶ ἡ ἀπλανῆς χώρα ἡ πλησιάζουσα τῷ νοητῷ κόσμῳ ὁγδοάς λέγοιτο, πλήν ἐξαναδῆναι γενεῶς τε καὶ ἡμαρτίας χοῖραι λέγει τὸν γνωστικόν* (159<sub>2</sub>). Also jene eschatologischen Anschauungen sind dem Clemens bekannt, aber er nimmt sie als Anschauungen, die auch anders sein können, und betont demgegenüber mit aller Energie, worauf es ankommt.

Und endlich die Lehre von der *ἀπάθεια* als Endziel! Sie ist, wie wir schon hervorhoben, vorhanden. Aber viel wichtiger ist hier die Ermahnung, die Gnosis zur *ἐξῆς* (zum habitus) auszugestalten. Und dieses Schlagwort *ἐξῆς, σχέσις, διάθεσις* (das sich auch auf andere

1. Das ist der Sache nach ein bei Philo immer wiederkehrender Gedanke, die Etymologie findet sich soweit ich sehe bei Philo nicht.

2. Clemens fährt fort: „indem er das Gesetz nicht nur als (zu überwindende) Stufe gebraucht, sondern es durchschaut und versteht, so wie . . . der Herr . . . es überliefert hat.“





Tugenden beziehen kann) und nicht das der *ἀπάθεια* beherrscht die ethischen Ausführungen in § 137–146: *ἐπεὶ μὴ δ' ἐξίσταται ποθ' εαυτῆς ἢ ἐξὺς ἀποτεσσόσα τοῦ ἐξὺς εἶναι, εἴτ' οὐκ ἐξὺς ἢ γνώσις εἴτε διάθεσις εἶναι λέγοιτο*. Doch auch diese Ermahnung steht nur ein höchstes Ideal auf, und Vollendung ist dem Menschen nicht bescheert. Nur Gott ist *ἀπαθής*, *ἀθνημός τε καὶ ἀνεπαθύμυτος* (151), der Mensch soll die weichenhafte Einheit Gottes zu erreichen suchen. Aber so lange er diese nicht erreicht hat, gilt doch der Satz, daß die Tugend der *ἀνδρεία* den Menschen, der seinem Wesen nach *ἐμπειρίας* ist, *ἀρσεν* und *ἀήτητον* macht, und daß die *σωφροσύνη* und *φρόνησις* über das Begehren gesetzt ist (151). Das klingt anders, als die oben S. 243 ausgehobenen Sätze über die *ἀπάθεια* des Gnostikers, die bis dahin gehen sollte, daß er auch dieser Tugenden nicht mehr bedürfe<sup>1</sup>.

Im Anfang des fünften Buches der Stromata tritt die eigentliche Meinung des Clemens besonders deutlich heraus. Er beginnt hier mit der Erklärung, daß, nachdem er im Vorhergehenden über die Gnosis gehandelt habe, er nunmehr noch einmal das Wesen der Pistis beleuchten werde. Das sieht nicht gerade danach aus, als wenn für ihn die Gnosis das unbedingte der Pistis übergeordnete Höhere wäre. Dann setzt er sich mit der merkwürdigen Anschauung auseinander, daß die Pistis sich auf den Sohn, die Gnosis auf den Vater beziehe. Diese Unterscheidung aber lehnt er ab: *ἦδη δὲ οὔτε ἡ γνώσις ἔστιν ἀνεν πίστεως, οὐθ' ἡ πίστις ἄνεν γνώσεως, οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατήρ ἄνεν υἱοῦ*. Also Pistis und Gnosis sind nicht zwei auf einander folgende Stufen, sondern zwei in untrennbarer Beziehung zu einander stehende (gleichwertige) Größen. Denn die Gnosis ist ja nichts als die erkenntnistmäßige Ausübung der einfachen Pistis, wobei dann die letztere als das dauernde und bleibende Fundament gewürdigt wird<sup>2</sup>: *τίη μὲν γὰρ*

1. Vgl. hierzu auch die Ausführungen II 78 ff. über die Kardinaltugenden des christlichen Lebens: *ἐπιμονή, ἀνδρεία — κατεργία, σωφροσύνη — ἐγκράτεια, φιλική φιλανθρωπία* (II 81,1) *ἢ δὲ ἡμετέρα πῖσις ἐμπειρίας οὐσα ἐργασίας δεῖται*. Auch Ausführungen im VII. Stroma sind hier heranzuziehen, vgl. § 17–19, 661 (*μόνος θαλασσός ἐ γνώσις*), 664 (*ὁ δὲ τῷ ὄντι ἀνδρῆς*). Vgl. auch die Auseinandersetzung mit den Gnostikern über den (relativen) Wert der Gesundheit des Leibes und der äußeren Güter für den Gläubigen IV 17 ff. (*ἡ δὲ τοῦ σώματος ἐπιμέλεια διὰ τὴν ψυχὴν γινέται* 221); ferner IV 166 f. über die *ταῖς ἀγαθὰς* der Peripatetiker. — Hierher gehören endlich auch die besonnenen und nüchternen Erwägungen über die relative Notwendigkeit und Nützlichkeit der äußeren Lebensgüter in quis dives salvetur.

2. Ein etwas anderer Sprachgebrauch (veranlaßt durch Rō. 11r) liegt 25 f.

*μετὰ πίστεως συνιοῦσαν ζήτησιν, ἐποικοδομοῦσαν τῷ θεμελίῳ τῆς πίστεως τὴν μεγαλοπρεπεῖ τῆς ἀληθείας γνώσιν, ἀρίστην ὅτι μιν (52). τὴν πίστιν τοῖνυν οὐκ ἀγνοῖν καὶ μόνην ἀλλὰ σὺν ζητήσει δύναντο βαίνειν φαιμέν* (111)<sup>1</sup>. Ganz ohne das Schlagwort der Gnosis wird der stufenmäßige Fortschritt zur höchsten Vollendung geschildert: *ἡ γοῶν τῆς ἀγνοίας ἐπίστασις τὸ προῶν ὅτι μάθημα τῷ κατὰ λόγον βαδίζοντι. ἀγνοήσας τις ἐζήτησεν καὶ ζητήσας ἐδύσκει τὸν διδάσκαλον, ἐδύσων τε ἐπίστευσεν καὶ πιστεύσας ἠλπίσεν, ἀγαπήσας τε ἐντέθεν ἐξομιοῦνται τῷ ἡγαπημένῳ* (171). Auch in dem größeren Exkurs innerhalb des Abschnittes über das *συμβολικὸν εἶδος*, in welchem Clemens selber selbst redet (25–26), werden zwar die *γνωσιτικὴ τελείωσις* und die *κοινὴ πίστις* von einander unterschieden. Aber letztere wird *θεμέλιον* und *γάλα* genannt (261). Und im Anschluß an I. Ko. 3<sup>12</sup> heißt es: *ταῦτα γνωσιὰ ἐποικοδομήματα τῇ κοινή τῆς πίστεως τῆς εἰς Ἰησοῦν Χριστόν* (264).

Auch in dem großen Verbindungsstück zwischen den beiden in V aufgenommenen Stücken über das *συμβολικὸν εἶδος* und den „Diebstahl der Hellenen“ V 56–88 redet Clemens, wie es scheint, wesentlich selbst. Auch hier zeigt sich uns, was das Verhältnis von Pistis und Gnosis anbelangt, ein ähnliches Bild. In Anlehnung an Kol. 1<sup>27</sup>: *τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τοῦ ἐν τοῖς ἔθνεσιν* — heißt es *ὅ ἐστιν ἡ πίστις καὶ ἡ ἐλπίς ἡ εἰς Χριστόν, ὃν ἀλλοτρίῳ θεμέλιον εἴρηκεν*. Freilich unmittelbar daneben wird in ziemlich gewalttätiger Umdeutung<sup>2</sup> von Kol. 1<sup>28</sup> (*ὅσα παροστήσωμεν πάντα ἀνθρώπων τέλειον ἐν Χριστῷ*) behauptet, daß nicht alle die Gnosis besitzen (I. Ko. 8<sup>7</sup>). Und in Hinsicht auf Kol. 4<sup>3</sup>, Hebr. 5<sup>12–61</sup> heißt es: *καὶ ἐτι σωφέστερον ἐγκατέπει το μὴ πάντων εἶναι τὴν γνώσιν* (61–62). Aber Clemens denkt hier doch überall nur an einen stufenmäßigen Fortschritt in der christlichen Erkenntnis, an dem schließlich jeder teilnehmen kann. Von diesem Fortschritt spricht er weiterhin allerdings im Mysterienstil: *γάλα μὲν ἡ κατήχησις οἰονεῖ ποσῶν ψυχῶν νοσηθήσεται, βοδῶμα δὲ ἡ ἐποπτικὴ θεωρία* (662). Er vergleicht den Fortschritt des Christenlebens

vor. Es wird eine doppelte *πίστις* unterschieden: a) die *κοινὴ πίστις*, b) die *ἐξαίρετος π.* Die erstere ist *θεμέλιος*, stammt aus der *μάθησις*, die zweite baut sich darauf auf und besteht in der Vollendung der Gebote.

1. So heißt es sogar von der Mysterie: *ἐνέχοντες τῆς ἀληθείας τὴν ἀπόδειξιν ἀνταποδοῦναι οἱ πολλοὶ οὐκ ἀρκούντες οὐδὲ μὴν πᾶσι τῇ ἐκ πίστεως σωτηρίᾳ* (183).

2. *οὐ πάντα ἀπλῶς ἀνθρώπων, ἐπεὶ οὐδεὶς ἂν ἦν ἁπλοῦς, οὐδὲ μὴν πάντα τὸν πιστεύοντα . . . ἀλλὰ πάντα ἀνθρώπων λέγει, ὥς εἰπεῖν ὅτι τὸν ἀνθρώπων.*

Verhungen 23: Gnostik.



gar ausdrücklich mit den Stufen der Mysterienweihe: dort folgen auf die καθάρσιαι die kleinen und die großen Mysterien; dem entspricht der Fortschritt des Christenlebens: λάβομεν δ' ἂν τὸν μὲν καθαρῶν τρόπον ὁμολογία (Bekenntnis und Glaube bei der Taufe), τὸν δὲ ἐποπτικὸν ἀναλύσει<sup>1</sup> ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν προχωροῦντες (71<sup>2</sup>). Wir finden hier sogar in Anlehnung an die Stelle Gen. 22<sup>3</sup>f. (Abraham schaut Gott am dritten Tage) eine Hindeutung auf einen dreistufigen Aufstieg: πρώτη μὲν γὰρ ὁ δὲ ὅπως τῶν καλῶν ἔμερος, δευτέρα δὲ ἡ ψυχῆς (τῶν) ἀρίστων ἐπιθυμία, τῇ τῷ τῷ δὲ ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ (73<sup>3</sup>).

Aber beim Abschluß des Ganzen ist der Blick wieder ganz und gar auf die πίστις gerichtet. 80<sup>9</sup> ist wieder die Rede von der κατὰ τὴν πίστιν πνευματικὴ δύναμις. 85<sup>2</sup> wird nicht πίστις und γνῶσις, sondern πίστις und πεποιθήσις<sup>2</sup> (letzteres als die höhere Stufe) unterschieden: οὕτως ἡ εἰς τὸν κύριον πεποιθήσις αὐξεῖ τὴν πίστιν. Und zum Schluß dieser Ausführungen heißt es: τῶν αὐτῶν γούν φαμεν εἶναι φιλοσοφίαν μὲν ψέγειν, πίστει δὲ κατατρέχειν<sup>3</sup> ἀδελφάν τε ἐπαινεῖν καὶ τὸν κατ' ἐπιθυμίαν βίον εὐδαιμονίζειν (85<sup>4</sup>). Und dann ἡδη δὲ ἡ πίστις, εἰ καὶ ἐκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις, ἀλλὰ ἐργάτις ἀγαθῶν καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος.

Zum Schluß scheint also die Gnosis wieder ganz vergessen zu sein. Und den Gesamteindruck erhalten wir auch hier: es sind gewisse „gnostische“ Elemente in diese Darstellung eingebracht. Aber diese sind doch wieder paralytisch. Das Verhältnis von Gnosis und Pisis ist ein unbedingt harmonisches, Gnosis ist nicht viel mehr als die volle Entfaltung der Pisis und zwar namentlich nach der theoretischen Seite hin. Es handelt sich in allen diesen Ausführungen mehr um die Abstrakta, Pisis und Gnosis, und nicht um eine ganz konkret faßbare Abstufung der Christen in Pisiser und Gnostiker.

Noch stärker tritt dann eine andere geistige Grundhaltung im zweiten Buch der Stromata heraus. Namentlich wird hier die grundlegende Bedeutung der πίστις für den ganzen Umfang des Christen-

1. Über ἀνάλυσιν vgl. Stromat. VIII 81 und die Ausführungen des Clemens in den Stromata selbst.

2. Streichlich ist auch die πεποιθήσις intellektuell gefaßt: ὅταν γὰρ ἐπισταίται τις, οὔτις ὁ νῦς ἐστὶ τοῦ θεοῦ ὁ διδάσκαλος ἡμῶν, πέποιθεν ἀληθῆ εἶναι τὴν διδασκαλίαν αὐτοῦ.

3. In dieser Nebeneinanderstellung von φιλοσοφία und πίστις spricht der echte Clemens.

lebens noch in einem ganz andern Maße betont. Mit dem Thema des Wessens und der Bedeutung des Glaubens beschäftigt sich Clemens in der Anfangsparte (84–30) des Buches. Ich kann nur im Vorübergehen auf die religionsgeschichtlich hochbedeutsamen Ausführungen hinweisen. Im Anschluß an Aristoteles erfolgt hier die erste wirkliche Inangriffnahme der Lösung des großen Problems „Glaube und Wissen“ und die philosophisch durchgeführte Behauptung der Superiorität des Glaubens gegenüber der ἐπιστήμη. Keine menschliche Wissenschaft kann ohne ἀρχαί, ohne letzte Grundaxiome auskommen, die nicht weiter bewiesen werden können. Diese ἀρχαί sind eben dem Glauben allein zugänglich. πίστις οὖν ἐπικρατεῖ μόνῃ ὅλον τε τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς (14<sup>1</sup>). Der Glaube ist die freiwillige und überzeugte Aneignung dieser letzten Grundlagen (ἡ ἐκούσιος ποδ' ἀποδείξεως συγκατάθεσις 27<sup>4</sup>). Daher δέδεται δὲ τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμῃ πίστις ἀλλ' οὐκ ἀποδείξεις εἶναι 24<sup>2</sup>. Das sind Sätze von einer merkwürdigen Tiefe<sup>1</sup>, die ihren Wert auch dadurch nicht ganz verlieren, daß Clemens die Axiome des Glaubens offenbar den bekenntnismäßig tradierten Glaubenssätzen gleichstellt. Mit diesen Sätzen hat Clemens eigentlich die prinzipielle Abhängigkeit aller Gnosis von der Pisis ein für allemal festgelegt. Ein Standpunkt, dem die πίστις als etwas von der Gnosis zu Überwindendes und zu Überbietendes gilt, ist von hier aus konsequenter Weise ausgeschlossen.

So kann es nicht wundernehmen, daß in diesem Zusammenhang alle andern Tugenden des Christenlebens nur als eine weitere Folgerung aus dem Glauben erscheinen: καὶ ἡ ἡρώτη πρὸς σωτηρίαν νεύσις ἡ πίστις ἡμῶν ἀναφανεται, μεθ' ἣν φρόβος τε καὶ ἐλπίς καὶ μετάνοια οὖν τε ἐργασταίκα καὶ ὑπομονὴ προκόπτουσαι ἄγουσιν ἐπὶ τε ἀγίαν ἐπὶ τε γνῶσιν (31<sup>1</sup>). Und weiter heißt es στοιχείων γούν (οὐσῶν) τῆς γνώσεως τῶν προκειμένων ἀρετῶν στοιχειωδεστέραν εἶναι συμβέβηκε τὴν πίστιν, οὕτως ἀναγκαίαν τῷ γινώστικῳ ὑπόρχουσιν, ὡς τῷ κατὰ τὸν κόσμον τόνδε βιῶντι πρὸς

1. Ich mache übrigens auf merkwürdige Berührungen zwischen Stromat. II 13 und dem Bericht des Aetios (Diels Doxogr. 282; Pl.-Plutarch I 3. 271 C.) aufmerksam. Clemens zählt II 13<sup>2</sup> vier Grundfehler menschlicher Erkenntnis auf (in Anlehnung an Plato): αἰσθησις νοῦς ἐπιστήμη ἐπόλησις, bei Aetios finden wir νοῦς ἐπιστήμη δόξα αἰσθησις. Clemens sagt II 14<sup>1</sup> πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη διδακτὴ ἐστίν\* τὸ δὲ διδασκὸν ἐκ προγνωσκόμενου. Bei Aetios heißt es: πᾶσα γὰρ ἀπόδειξις καὶ πᾶσα πίστις ἐπιστήμη . . . ἔκ τινων ὁμολογουμένων τὸ ἀληθινοῦς ὡς συνάγει. Vgl. νοῦς ἐπιστήμη δόξα αἰσθησις auch in dem Archätasfragment Stobaios Eccl. I 790.





τὸ ζῆν τὸ ἀναπνεῖν (313). Hier ist es doch ganz deutlich: die *πίστις* gilt nicht als ein vorübergehender und zu überwindender Zustand, etwas nur um anderer Zwecke willen zu Erstrebendes, sondern als das bleibende Fundament des christlichen Lebens.

Darauf werden nun — nicht ganz nach der Reihenfolge — die auf Grund des Glaubens erwachsenden Tugenden des christlichen Lebens behandelt. Zuerst der *φρόβος* § 32–40, dann nach kurzer Erwähnung der *μετάνοια* und *ἐλπίς* ebenfalls kurz die *ἀγάπη* § 41–45, und nun mitten unter den übrigen Tugenden die *Γνοῖς* § 46–52; dann noch einmal die *πίστις* nach ihrer doppelten Seite in Bezug auf Vergangenheit und Gegenwart § 53–55; sehr breit die *ἀρεταί* τῶν *ἀμαρτιῶν* und die *μετάνοια* § 56–77 (dazwischen Exkurs 72–75); endlich die Tugenden des christlichen Lebens, besonders die *ἐπομονή* — *ἀνδρεία* — *καρτερία* und *ἐγκράτεια* — *σωφροσύνη*, auch die *φιλανθρωπία* (das Ganze verwoben mit einem Nachweis der ethischen Höhe der alttestamentlichen Gesetzgebung § 78–96).

Hier erscheint wie gesagt die *Γνοῖς* als eine, wenn auch die höchste, unter den Tugenden des christlichen Lebens. Dem entsprechen nun auch die einzelnen Äußerungen über das Verhältnis von *Γνοῖς* und *Πίστις*. Da heißt es in dem Abschnitt über die *Γνοῖς*: *πιστὶ δὲ ἡ γνώσις, ἥτις ἂν εἴη ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδόμενων* (481). Der *Γνοῖς* fällt die Aufgabe zu, durch Beibringung der Schriftstellen und durch die Eröffnung ihres Sinnes den lehrbegierigen Seelen *πίστιν ἐντιθεῖν* (493)<sup>1</sup>. Daher: *ἡ πίστις ὅν ἡ τε γνώσις τῆς ἀληθείας αἰε κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχεν κατασκευάζουσι τὴν ἐλπιέμεν αὐτὰς ψυχὴν* (523). — Die *Πίστις* ist Kraft zum Heil und Macht zur Seligkeit. *πάντων ἡ προφητεία προφητωδὲς ἐστίν, ἡ δὲ γνώσις προφητείας νόσις, ὅν γνώσις τῶν ἐξείρων προεγνωμένων ἐπὶ τοῦ προφάνοιτος τὰ πάντα νεχρίον* (541)<sup>2</sup>. Dann behandelt Clemens allerdings nachträglich auch im zweiten

1. Zu dieser rein lehrhaften intellektuellen Auffassung der *Γνοῖς* vgl. auch I 45 f., wo das *λέγειν* (Sprechen) neben dem *πράσσειν* in seinem Wert und seiner Geltung verteidigt wird.

2. Vgl. auch III 693 *γνωστικῶς βιώσεται, ἔξιν ἐγκρατείας* (! s. o.) *ἀπορροπεποιημένος κατὰ τὴν πρὸς τὸν σωτήρα ἐξομώσαν, ἐκώσις τὴν γνώσιν, πίστιν, ἀγάπην*. — Der *γνωστικὸς μάργος* im dritten Buch ist nicht zu unterscheiden von dem christlichen Märtyrer überhaupt IV 125. 151. 154. 962. 1123. Selbst wenn es III 154 heißt *ὃν τὴν ἀλήθειαν ἐμαρτύρων μαρτυροῦν ἀλλὰ τὴν γνωστικὴν*, so polemisiert Clemens hier nur gegen den unverständigen Märtyrerfanatismus namentlich auch der Häretiker.

Buch 97 ff. abschließend und zusammenfassend das Ideal des wahren *Γνοῖς*ters<sup>1</sup>. Aber wenn er nach der ganzen vorhergehenden Darstellung des Christenlebens 971 beginnt: *οὗτος ἐστὶν ὁ „κατ' ἐκὼνα καὶ ὁμοίωσαν“, ὁ γνωστικός, ὁ μιμούμενος τὸν θεόν κατ' ὅσον ὅν τε*, — so bekommt man gleich im Anfang den Eindruck, als wolle er das Ideal des Christenlebens<sup>2</sup>, dem sich jeder mehr oder minder nähern soll, zusammenfassend beschreiben. Und einen andern Eindruck erhalten wir auch aus dem Verlauf der Darstellung<sup>3</sup> bis zum Schluß nicht. Dann, im unmittelbaren Anschluß an die Schilderung des *Γνοῖς*ters beginnt Clemens wieder von den *πάθῃ* und Sünden des Christenlebens zu handeln (II 110 ff.). Das steht im strikten Gegensatz zu den die Sündlosigkeit des *Γνοῖς*ters proklamierenden Eklogen. Ja, Clemens beschließt diesen Abschnitt mit einem Lobpreis des aus dem Gesetz stammenden wahren *φρόβος*<sup>4</sup>, der *ἐλάβεα* (120–125). Dem *νόμος* und *φρόβος* zur Seite treten die großen Vorbilder, vor allem die Märtyrer in dieser Verfolgungszeit, in der er lebt: *τοῦτους πάντας ὁ παρὰ τοῦ νόμου φρόβος εἰς Χριστὸν παιδαγωγήσας συνήνεγκε* (1253). Und unmittelbar daran schließt sich der Hinweis auf die Psalmstelle: „ὁ θεὸς ἐστὶ ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακονεῖ“. Und nun heißt es: *τίνας τούτους, τοὺς ἡδυνῆς κατετόνας, τοὺς τῶν παθῶν διαφέροντας, τοὺς ἔκαστον ὃν πράσσουσιν ἐπιστά-*

1. Bis zu einem gewissen Grade klingt ein „gnostischer“ Klang bereits 774: *ταῦ δὲ ἀδίδως γεγονέναι καὶ τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν ἐργασθέναι καὶ υἱὸς προσηγοῦνταί καὶ τὸν πατέρα ἀπὸ τῶν οὐκείων καθορᾶν μόνον*.

2. Mitten in diesem Abschnitt (1024) wird das Homerwort *δὲς φίλῳ* auf den *πιστός* gedeutet, während gerade die Bezeichnung des *γνωστικός* mit diesem Titel für die Quelle des Clemens charakteristisch ist.

3. Man könnte auf die eine Stelle hinweisen, wo Clemens von der dreifachen *φιλία* spricht: *οὐκὼν ἢ μὲν τίς ἐστι φιλοσόφου φιλία, ἡ δὲ ἀνθρώπου, ἡ δὲ ζῴου* 1021. Aber dieses Wort ist durch ein Zitat des Pythagoräers *Ἥπιδας* angeregt. Und der Gegensatz von *Γνοῖς*ter und *Πίστις* findet sich hier eben nicht.

4. Apologetisch-antignostisch war auch schon die Ausführung über *φρόβος* und *νόμος* II 52 ff. Vgl. auch den Nachweis II 40, daß *οὐχ ὁ πᾶς φρόβος πᾶθος*; endlich den charakteristischsten Satz II 535: *μακάριος ὁν ὁ πιστός γίνεται ἀγάπῃ καὶ φρόβῳ κεχαριμένος*. — Auch Heuzi, Zeitfchr. f. wissensch. Theol. 45 S. 506 erkennt die hier vorliegende Verschiedenheit der Gedankenreihen an. Er sieht in den vorstehenden Sätzen jedoch nur eine „antignostisch orientierte Gedankentreihe“. Aber damit wird man dem vorliegenden Problem und derartigen Ausführungen wie II 120 ff. doch nicht gerecht. Der Abschnitt ist doch anders zu beurteilen als die direkt antimarcionitischen Ausführungen Paideg. I 62 ff.



μένους, τοὺς γνωστικούς, τοὺς τοῦ κόσμου μείζοντας (125<sub>1</sub>). Wie stimmt das alles zu der völligen Trennung des niederen Lebens in *πίστις* und *φύσις* und des höheren in *γνώσις* und *ἀγάπη*?

Am klarsten und reinsten aber spricht nun in dieser Hinsicht das Zeugnis des Pädagogos. Bilden die Exzerpte, die Eklogen und die betr. Stücke des VI. und VII. Buches der Stromata den einen Pol des Gegenjages, der sich durch die Clementinischen Schriften hindurchzieht, so haben wir hier den anderen. In Betracht kommen hier in erster Linie die Ausführungen im sechsten Kapitel des ersten Buches, in welchem Clemens sich mit dem Urteil einer falschen Gnosis (*καθὼς οἱ εἰς γνώσιν περνῶντες οὐκ ἀναβιβάζουσιν*) auseinandersetzt, daß die Gläubigen (wir) *παῖδες καὶ νήπιοι* πρὸς τὸ παιδαγωγῆσαι καὶ ἐκκαθαροῦνται *τῆς μαθήσεως προσηγορεύμεθα*. Und hier sagt er nun ganz deutlich, daß die Christen als zum Glauben gekommene mit ihrem Eintritt in das Christenleben vollendete sind. *ἀναγεννηθέντες γοῦν ἐνθέως τὸ τέλειον ἀπελήφμεν . . . ἐρωτάσθμεν γὰρ· τὸ δὲ ἔστιν ἐπαγγέλλαι τὸν θεόν. οὐκ οὖν ἀτελής ὁ ἐργαζὼς τὸ τέλειον* (25<sub>1</sub>). Ebenso wie Christus in der Taufe vollendet wurde, so sind auch wir es. *βαπτίζόμενοι φωτισόμεθα, φωτισόμενοι νότισοῦμεθα, νότισοῦμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανανίζόμεθα* (26<sub>1</sub>). Und noch deutlicher heißt es: *οἷμα τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελειώσις ἐστίν ἐν ζωῇ* (27<sub>2</sub>) . . . *ὁ μόνον ἀναγεννηθείς . . . ἀπὸλλανται παραχρῆμα τοῦ σκότους* (27<sub>3</sub>). Dem Einwand, daß der Christ doch noch nicht das vollendete Geschenk erhalten habe, stimmt Clemens zögernd zu, aber er fährt sogleich fort: Doch er ist im Licht, und die Finsternis hält ihn nicht (28<sub>2</sub>). Die Zeitlichkeit kann zwar die Ewigkeit nicht fassen, und Anfaß und Ziel sind nicht identisch. *περὶ ἐν δὲ ἄμω καὶ περὶ ἄμω ὁ εἰς κατανύσσεται*. Der Glaube repräsentiert den Anfang des Christenlebens, aber er waltet auch über der Vollendung (28). Der Glaube hat keinen Mangel und ist in sich vollendet. Hätte er einen Mangel, so wäre er nicht vollendet. Selbst nach dem Tode erwarten den Gläubigen keine anderen Güter, als die er im Glauben vorweggenommen hat (29<sub>2</sub>f.). Und dann wechselt der Begriff der *πίστις* mit dem der *γνώσις*, ohne daß ein sachlicher Unterschied gemacht würde: *ὥστε ἡ μὲν γνώσις ἐν τῷ φωτισμῷ (= Taufe), τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἡ ἀνάπαυσις* (29<sub>3</sub>). Wiederum wird von der Gnosis behauptet, daß sie unmittelbar mit der Taufe gegeben sei. *ἡ γνώσις συνανατέλλει τῷ φωτισμῷ περιαστάπτουσα τὸν νοῦν* (30<sub>1</sub>), wie es andererseits heißt: *πίστις δὲ ἅμα βαπτισμῷ ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι* (30<sub>2</sub>). —

*οὐκ ἄρα οἱ μὲν γνωστικοί, οἱ δὲ ψυχικοί ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ἀλλ' οἱ πάντες . . . πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ*. Es folgt dann eine lange Auseinandersetzung mit Worten des Apostels Paulus, aus denen man einen etwaigen prinzipiellen Fortschritt vom Pöfister zum Gnostiker teils in der Tat mit Unrecht (s. zu 1. Kor. 13<sub>11</sub>: 33), teils mit einem gewissen Recht (1. Kor. 3<sub>1</sub>f.)<sup>1</sup> herauslesen konnte. Namentlich die lange qualvolle Auseinandersetzung mit dem letzteren Wort ist charakteristisch für die ausbündige Kunst des Clemens in der exegetischen Verdröhung biblischer Texte, bietet zu allem bisher Gesagten aber nur erneute Illustration.

Man kann gegen die Benutzung dieses Abschnittes den Einwand erheben, daß Clemens hier sichlich überall in antignostischem Interesse redet. Aber diese antignostische Polemik ist doch derart prinzipiell und geht derart in die Tiefe der Probleme, daß sie doch für ihn charakteristisch wird. Sollte man wirklich annehmen, Clemens habe gar nicht eigentlich persönlich hinter diesen Ausführungen gestanden? Er sage das alles nur im Übereifer der Polemik, in der Hitze des Gefechtes? Dazu greifen die Ausführungen zu tief und sind zu sehr vom Pathos der Überzeugung getragen. Dann aber steht das Problem noch einmal vor uns. Wie verhält sich der Clemens des Pädagogos zum Clemens des VI. und VII. Buches der Stromata?

## Kapitel IX.

### Schlußbetrachtung.

Wir fassen das gewonnene Resultat zusammen. Es hat sich erweisen lassen, daß Clemens in großen Partien der Exzerpte und der Eklogen eine fremde Quelle mit einem ganz eigentümlichen Gedankens- und Stimmungsgehalt ausschöpft, die wir am besten charakterisieren können, wenn wir sie im allgemeinen und weiteren Sinn „gnostisch“ nennen. Als den Urheber dieser Ausführungen konnten wir den Lehrer des Clemens, den Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule Pantaïnos ansprechen. Auch in den Hypothesen scheint Clemens ganz wesentlich von seinem Lehrer stammendes Schulgut weiterzugeben. Das

1. Zu den gewundenen Ausführungen über *γάλα* und *βρώσις* vgl. die einfache und schlichte Erklärung V 66<sub>2</sub>. — übrigen auch V 26<sub>1</sub>: *αὐτὰ οἱ ἀπὸστολὸς πρὸς ἀντιδιαστολὴν γνωστικῆς τελειότητος τὴν κοινὴν πίστιν πῇ μὲν θεμέλιον λέγει, πῇ δὲ γάλα*.





Rätsel des häretischen Charakters dieser Schrift löste sich uns unter dieser Annahme. Am nächsten stehen den Ausführungen der Exzerpte und Eklogen das sechste und siebente Buch der Stromata. Diese Bücher sind freilich von Clemens als ganze selbst verfaßt und nicht einfach tradiert. Aber in bestimmten Abschnitten häuften sich die Parallelen so, daß wir massen einfach übernommen und nicht selbständig konzipiert habe. — Ganz anders ist demgegenüber die Haltung des Clemens in den ersten Büchern der Stromata. Freilich fanden sich auch hier starke Parallelen zu der in Ezg. Ekl. fließenden Quelle. Aber die Stücke, in denen sie vorkamen, ließen sich vielfach mit großer Sicherheit als Fremdkörper im Gefüge der Stromata nachweisen. Namentlich deutlich war das bei einigen eingeprengten kommentarartigen Ausführungen zu erkennen. So fanden wir einen Matrismenkommentar, ezegetische Ausführungen zu Stellen der Paulusbriefe, ein aus dem 1. Clemens u. a. zusammengestelltes Konglomerat über die *τελειότης* des Gnostikers, ezegetische Bemerkungen zu Ps. 1, zu Mtth. 18<sup>20</sup>, Mtth. 5<sup>28</sup><sup>1</sup>. Auch sonst zeigten sich noch eine Reihe von Fremdkörpern deutlich (s. o. S. 252). Im übrigen aber tritt die veränderte Haltung von Stromata I–V im Vergleich mit VI–VII klar heraus. Schon in der großen Schäberung des gnostischen Ideals Stromat. IV 130 ff., sowie auch in den Ausführungen am Anfang und in der Mitte des fünften Buches trat uns ein starker Unterschied in der Gesamthaltung entgegen. Wir fanden im einzelnen viele verwandte Gedanken, aber die Atmosphäre ist eine andre geworden. Noch deutlicher zeigte sich jener Abstand im zweiten Stromat. Hier steht die Pösis — und nicht die Gnosis — ganz im Mittelpunkt der Darstellung. Und doch handelt es sich auch hier nicht nur um eine vorläufige, sondern um eine abschließende Schäberung des gesamten christlichen Lebens. Aber bei dieser Schäberung überwiegt eben das Interesse für den „Glauben“ als das A und O des Christenlebens und dessen Überlegenheit über alles Wissen, ganz und gar. Auch der Gedanke der Entfaltung der Pösis in der Gnosis tritt stark zurück<sup>2</sup>. Greifen

1. Vgl. Stromat. IV 26–41; IV 97–114<sup>1</sup>; II 67 f.; III 68 f.; IV 114<sup>2</sup> bis 117. (Vielleicht ist auch in den zusammenhanglosen Bemerkungen II 42–44 eine Auslegung zu Röm. 10–12 benutzt.) — Zu vergleichen sind die Kommentarsstücke zu Gen. 1: Eklog. 1–8; zu Ps. 17–19: Eklog. 42–65; zu 1 Ko. 6: Stromat. VII 84–88; zum Defalog: VI 133–148.

2. Ich freue mich in meinem Urteil mit de Faye, Clément d'Alexandrie 1898 p. 258 ff. zum Teil zusammenzutreffen. Er empfindet ebenfalls einen charakteristischen Unterschied zwischen den fünf ersten und den beiden letzten

wir aber endlich hinüber zum Paidagogos, so stellt sich uns hier in der Auseinanderlegung mit der falschen Gnosis der andere Pol in der Gesamtaufassung des Clemens dar.

Von hier aus suchen wir noch einmal in das Rätsel der Komposition der Stromata einzudringen. Oben hatten wir die Untersuchung so weit geführt, daß uns der Aufbau der ersten fünf Bücher des Werkes (nebst VI 4–53) klar wurde. Wir konstatierten noch einen zweiten großen Fremdkörper in den Stromata, ein Werk von mehr gewöhnlich apologetischem Schlage, das keinesfalls auf Pantainos zurückzuführen ist, den umfangreichen Nachweis des Diebstahls der Hellenen. Im Anschluß an bereits vorgetragene Aufstellungen haben wir den Beweis zu führen versucht, daß Clemens zunächst den Entwurf zu Stromat. I–IV als ein für sich bestehendes Werk und zwar noch ohne jenen großen Fremdkörper konzipiert, und daß er dann später den letzteren in das schon vorhandene Werk eingearbeitet habe<sup>1</sup>.

Nunmehr werden wir mit Bezug auf Strom. VI–VII eine dritte Epoche in der Entstehungsgeschichte des Werkes konstatieren können. Noch als er die Einleitung des vierten<sup>2</sup> Buches schrieb, scheint Clemens an die Fortsetzung, welche er dem Werk im sechsten und siebenten Buch gab, nicht gedacht zu haben. Er will nach der Vorrede zunächst vom Matätrium handeln (das tut er etwa von IV 11–96), dann den *τέλειος*

Stromata. Er findet dort: non pas une morale telle que la pratiquerait un véritable gnostique, s'il s'en trouvait, mais simplement une discipline à l'usage des chrétiens, qu'on pourrait appeler des candidats au gnosticisme véritable. Nous n'avons pas ici précisément l'image de la vie du parfait chrétien, mais plutôt un ensemble d'exhortations, de préceptes et de principes, qui sont destinés à produire cette vie d'ordre supérieur. Dielem letzten Satz, der mit der Gesamtaufassung der Stromata bei de Faye zusammenhängt, vermag ich allerdings nicht zuzustimmen, wie überhaupt ja deutlich geworden ist, daß ich an ein planvolles Vorgehen des Clemens in seinen Werken nicht zu glauben vermag. — Heuget a. a. O. S. 501, ist zwar der Meinung, daß de Faye den Unterschied zwischen Stromat. I–V und VI–VII übertrieben habe, will aber doch auch seinerseits „gewisse“ Verschiedenheiten anerkennen!

1. Da Paidag. II 117<sup>4</sup> auf eine künftige Ausführung verwiesen wird, die sich dann V 55 findet (Harnack, Chronologie II 10<sup>12</sup>), so liegt diese erste große Vermehrung des Stoffes der Stromata hinter dem Paidagogos.

2. Diese Einleitung kann anderseits in der gegenwärtigen Form erst bei der zweiten Etappe der Entstehung der Stromata geschrieben sein; denn es findet sich in ihr ein deutlicher Hinweis auf das Thema vom Diebstahl der Hellenen.



(den vollkommenen Christen) schildern und wie zur wahren Philosophie knecht und Freier, Mann und Weib geeignet seien (vgl. die zweite Hälfte des Buches); er will dann weiter schreiben über *πίστις* und *ζήτης* (vgl. V 1–18), dann über das *συμβολικόν εἶδος* der Lehre (V 19–55). Und nun fährt er weiter fort: *Ὡς ὅς ἐν ἐνδοξῇ τὸν ἡθικὸν συνεπαράγμενοι λόγον κεφαλαιωδῶς παραστήσωμεν τὴν εἰς Ἑλλήνας ἐκ τῆς βασιάρχου φιλοσοφίας διαδοθεῖσαν ὁρμήσαν*. Er sagt hier also ausdrücklich, daß er den Abschnitt über die Entlehnungen der Hellenen aus der barbarischen Philosophie erst bringen werde, nachdem er den *ἡθικὸς λόγος* vollendet habe. Es ist also jedenfalls seine Meinung, daß er den *ἡθικὸς λόγος* vor V 89 ff. beendet haben will. Danach soll dann die *ἐποπτεῖταις πρὸς τοὺς Ἑλλήνας καὶ ἡ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομὴν τὸν γράφων ἐκθεσις* folgen.

Diesem seinem Plan ist Clemens bis zum Schluß des V. Buches treu geblieben. Aber die verheißene Fortsetzung, die Auseinandersetzung mit den Griechen und Juden, beginnt er erst mit Stroma VII 89 f.! Der ganze Stoff des VI. und VII. Buches (bis 89) hat sich ihm dazwischen gedrängt!

So erklärt sich auch die veränderte Haltung in der Einleitung des sechsten Buches. Er will hier die im vorhergehenden bereits abgeschlossene Darstellung des *ἡθικὸς λόγος* immer noch vollenden: *διὰ γράφας ὡς ἐν μάλιστα τὸν ἡθικὸν λόγον ἐν τούτοις περιποιήμενον καὶ παραστήσας, ὅστις ἂν εἴη κατὰ τὸν πλὸν ὁ γνωστὸς*, dann die *εὐδέχεια* des Gnostikers nachweisen und dann endlich sich gegen die Einwände wenden, welche von Heiden und Juden gegen das Christentum beigebracht werden. Der ursprüngliche Plan ist völlig abgebogen, erst am Ende des VII. Buches nimmt Clemens ihn wieder auf.

Das bedeutet: wir haben in der Hauptmasse von Buch VI u. VII einen ursprünglich nicht beabsichtigten Nachtrag. Dem entsprechend betreffen die Ausführungen auch eine ganze Reihe von Thematata, die bisher schon ausführlich genug behandelt waren.

Die Bücher VI–VII (abgesehen von dem als solchen bezeichneten Nachtrag zu Strom. V: VI 4–53) bedeuten also eine dritte Erweiterung der Stromata über den ursprünglichen Plan hinüber<sup>1</sup>.

Und nun können wir auch die veränderte Haltung der letzten Bücher der Stromata begreifen. In seinen alten Tagen hat Clemens auf die Aufzeichnungen, die er sich in seinen jüngeren Jahren bei Pan-

1. Damit stimmt die längst gemachte Beobachtung, daß Stromat VI 3 und VII 223 auf Protreptikos und Paidagogos zurückgewiesen wird.

tainos machte, vielleicht auch auf Schulbücher des Pantainos selbst stärker als früher zurückgegriffen. Daß sich vieles Derartige in seinem Besitze befand, beweisen die durch ihn erhaltenen Exzerpte und Eklogen, auch die Fragmente der Hypotyposen. Man kann es vielleicht auch wagen und noch eine Erklärung für diesen Stimmungswechsel beibringen. So lange Clemens als Vorsteher der Katechetenschule in lebendigem Kontakt mit der alexandrinischen großen Gemeinde stand, wurden jene „gnostischen“ Grundstimmungen, die so vernehmlich aus den Ausführungen des Pantainos sprachen, in ihm zurückgedrängt. Aus dieser früheren Zeit seines Wirkens stammen die ersten Bücher der Stromata und der Paidagogos (auch wohl der Protreptikos). Bald nach 202 (Beginn der Verfolgung unter Septimius Severus) hat er dann Alexandria verlassen und scheint seitdem ein Wanderleben geführt zu haben und nirgends mehr recht anständig geworden zu sein. In diesen seinen alten Tagen scheint er wieder mehr den „gnostischen“ Tendenzen und Stimmungen seines Lehrers zugänglich geworden, ihnen einen breiteren Raum in seinen Ausführungen gegönnt zu haben. — Ganz in diesen aufgegangen ist er doch nicht. Sein eigenes Hauptinteresse blieb doch der eine Grundgedanke, der sich als sein Eigentum durch das ganze große Werk hindurchzieht und den er noch im sechsten Buch in so hellen Tönen verkündet: die Verjöhnung des Christentums mit hellenischer Philosophie und Kultur!

Hinter der Schriftstellerei des Clemens ist für unser Auge deutlich erkennbar der Schreibetrieb der katechetischen Schule Alexandriens aufgetaucht. Wir können sogar erkennen, daß sehr verschiedene Geister hier am Werke gewesen sind. Man hat sich in der Schule auf der einen Seite stark mit dem Thema der Abhängigkeit der griechischen Dichtkunst und Philosophie vom alten Testament beschäftigt, hat das umfangreiche Material, das einst jüdisch-alexandrinische Apologetik und Polemik, ein Aristobul, ein Pj. Hekataios und andere gesammelt haben, weiter gegeben und nach Kräften vermehrt. Man hat sich zu diesem Zweck mit ausführlichen weltchronistischen Untersuchungen beschäftigt und so Schätze einer Gelehrsamkeit aufgehäuft, vor denen Clemens einen solchen Respekt hatte, daß er sie seinem Buche einverleibte, obwohl er eigentlich nichts vom Diebstahl der Hellenen wissen wollte.

Viel interessanter ist die eigentümliche Gnosis, die uns — wahrscheinlich in der Gestalt des Pantainos — namentlich in den Exzerpten, den Eklogen, den Hypotyposen, dem VI. und VII. Buch der Stromata ent-





gegentritt. Wir schauen hier in eine bunte, gefährliche, von kirchlicher Kontrolle noch ganz unberührte Gesamtaufassung hinein. Eschatologische Phantastien vom Aufstieg und der Entwicklung der Seele nach dem Tode stehen im Mittelpunkt dieser Gedankenwelt. Damit verbindet sich die Annahme von Stufen innerhalb der Geisterwelt. Allerdings bleibt die Spekulation, verglichen mit den ungeheuren und künstlichen Systemen der häretischen Gnosis, in bescheidenen Grenzen. Christus, der im übrigen als *vios* von dem *ἐν ταυτοῦντι λόγος* bestimmt unterschieden wird, die (sieben) Erstgeschaffenen, die Erzengel, die Engel repräsentieren die verschiedenen himmlischen Welten. Christus erscheint als das Haupt und die Krönung dieser ganzen mannigfachen und wunderbaren Welt. Unterhalb der himmlischen Welt ist die der irdischen Dämonen, der *ἀγῆσταί*, welche den Aufstieg der Seele zum Himmel belauern und hindern (Erg. 72. Stromat. IV 116f.). Allerlei Spekulationen über die Körperlichkeit dieser Geisterwelt schließen sich an, auf der dann wieder die Idee einer innigen (geist-leiblichen) *κοινωνία* der Geister beruht (Erg. 17). Die leibliche Natur jener höheren Mächte ist Licht; wir treffen auf den spezifisch gnostischen Gegensatz von Licht und Feuer, dem guten und bösen (rechten und linken) Element. Das ist zugleich auch die Welt, in welcher die realistische Auffassung der Sakramente gedeiht, so daß wir ohne Bedenken die letzte Partie der Erzephe unserer Quelle zusprechen und damit deren Bild bereichern konnten. Die Taufe löst das doppelte Feuer, das irdische der Lust und das himmlische der dämonischen Geister. Die Dämonen suchen selbst noch mit dem Gläubigen in das Taufwasser hinabzustiegen und dort noch Unglück anzurichten (Erg. 85). In seiner ganzen Lebendigkeit tritt uns der Glaube an die Wirkungskraft des *ἔρωμα* entgegen (Erg. 82ff.). Damit verbindet sich die Lehre von der Heilmarmene; die Taufe und die Gnosis befreien von der dunklen Gewalt des Schicksals (Erg. 78). Das ist das Grundthema, dem wir bei allen gnostischen Sekten begegnen: Erlösung von der Macht der Gestirne und den mit ihnen verbundenen dämonischen (Engel-)Mächten (Erlög. 55 *οἱ ἀστέρες σώματα πνευματικά νεκρονουμένη ἀγγέλους*).

Der Gnostiker, der in alle Geheimnisse dieser Gnosis eingeweiht ist, ist ein Wesen, das prinzipiell auf einer andern Stufe steht als der gewöhnliche Gläubige. Er ist prinzipiell sündlos und kann andern ihre Sünde vergeben. Weit erhebt er sich in der *ἀγάπη* über alle niederen Elemente des gewöhnlichen Christenlebens, über Furcht und Hoffnung. Er liebt die Gnosis um der Gnosis willen, und sollte Gnosis und himm-

liche Seligkeit von einander getrennt werden, er würde die erstere wählen. Das Endziel seines Strebens ist die Gottgleichheit der Apathie, alle „Tugenden“ liegen in der Welt unterhalb des Gnostikers; was nützen dem noch *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*, der die Ruhe seines Lebens in der *ἀπάθεια* gefunden hat! Und dieser Unterschied zwischen dem Gnostiker und dem Pflister ist ein dauernder, metaphysischer, er bleibt auch im Jenseits gewahrt. Dort gibt es verschiedene *μοῖραι*, es gibt 30 – 60- und 100fältigen Lohn. Der Gnostiker aber steigt zu den höchsten Welten empor, eilt durch die ganze Welt der *ἑβδομάς*<sup>1</sup> in die *Θγδοάς* und reißt sich ein in die Chöre der höchsten Engel und der seligen Götter.

Dieser ganzen Gedankenwelt sieht Clemens erheblich näher. Er steht nicht mehr durchaus in ihr, er steht ihr mit Bedenken gegenüber. Ihm ist die Gnosis nicht mehr – wenigstens nicht mehr vorwiegend – die Gesamtheit einer religiösen Haltung, welche dem Menschen einen ganz besondern Stempel und eine Marke aufdrückt und ihn von allem niederen Menschenwesen prinzipiell scheidet. Ihm beginnt sie mehr und mehr zusammenzuschumpfen zu der intellektuellen und selbständigen Erfassung der Sätze des einfachen Glaubens und ihrer geistigen Durchdringung. Er hat wenigstens im Paidagogos entschlossenen Protest erhoben gegen die Anschauung, als gäbe es prinzipielle Unterschiede zwischen getauften Christen, Heilsgüter, die nicht ihrer Grundlage nach mit der Taufe gegeben seien, eine Stufe der Vollkommenheit über das einfache Leben hinaus. In den ethischen Ermahnungen, in denen er selbst redet, steht er auf dem Boden der Metriopathie, nicht der Apathie (Paidagogos, *quis dives salv.*, Stromat II). Er spiritualisiert in der Auffassung des Sakraments bis zur Unverständlichkeit und zum leeren Spiel mit Worten; die Lehre von der Präexistenz der Seelen, auf denen alle „Gnosis“ (in Verbindung mit der Heilmarmenelehre) ruht, hat er ausdrücklich abgelehnt. Von der Heilmarmenelehre und dem damit verbundenen Gedanken der Erlösung von der Heilmarmene hat er nichts wissen wollen. Sein persönliches Interesse liegt nicht nach dieser Seite der gefährlichen phantastischen Spekulation. Er kehrt in den Stromata am liebsten wieder und wieder zu dem einen Gedanken zurück: Verhältnis des christlichen Glaubens zu der griechischen Philosophie, Veröhnung zwischen Christentum und antiker Philosophie und Kultur, Beseitigung der Gegengründe und der Abneigung hiergegen auf Seiten

1. Die ursprüngliche Vorstellung der sieben getrennten Planetenwelten ist hier schon ganz verschwunden.



der *ψυχὴ πῖστις* der *δοξοδοξασταί*, die vor der Philoophie eine Angst haben wie die Kinder vor den *μορολόμματα*.

Hier an diesem Punkt hauptsächlich zeigt er den Glanz, die Selbstständigkeit und Überlegenheit seines Geistes.

Doch hat er sich dem Zauber der Gnosis nicht entziehen können. Wir sehen ihn hier wieder und wieder Konzeptionen machen, so daß es zum Teil außerordentlich schwer fällt, hier die Grenzlinie zwischen seiner eigenen Anschauung und dem speziell gnostischen Milieu, das ihn umgibt, richtig zu ziehen. Ja, die Anziehungskraft dieser gnostischen Gedanken, der Reminiszenzen seiner Jugend, scheint sich im Lauf der Dinge bei dem alternden Clemens wieder gesteigert zu haben, sie liegen nirgends so greifbar vor, wie in den letzten Büchern der Stromata. Ein Bewußtsein von der Gefährlichkeit dieser Bahnen gnostischen Denkens hat er sich daher immer bewahrt. Er betont diese Gefahren ausdrücklich im Proömium des ersten Stroma (I 14). Er freut sich noch am Schluß seines Buches, daß er nur *διεσομμένως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως . . . δόγματα* eingestreut habe, *ὥς μὴ ἐξάδιαν εἶναι τῷ περιγυρόντι τῶν ἀμώτων τὴν τῶν ἀγίων παραδόσεων εὐρεῖν* . . . (Stromat. VII 110). Aber er hat die *ἀγία παραδότης* eben doch weitergegeben, weil sie ihm imponierte, weil sie durch die Erinnerungen an seinen geliebten Lehrer geweiht war.

So sehen wir die alexandrinische Religionsphilosophie unmittelbar aus der „Gnosis“ im eigentlichen Sinne des Wortes austauschen. Zwischen „Pantainos“ auf der einen, Valentin und Basilides auf der andern Seite, dürfte es schwer sein, eine prinzipielle Grenze zu finden. Nur daß die Spekulation und Stimmung hier bereits merklich temperierter geworden sind. Wiederum verschwinden zwischen Clemens und Pantainos oft die markanten Grenzlinien. Dennoch ist hier allmählich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* erfolgt; von der dualistischen, pessimistischen, weltfeindlichen Gnosis zu der weltaufgeschlossenen, echt hellenischen, im Grunde optimistischen Gnosis eines Clemens.

Eine Beobachtung reißt sich noch zum Schluß in diesen Zusammenhang ein. Wir konnten deutlich sehen, wie die halbgnostische Autorität des Clemens in den Exzerpten noch in einem gewissen freundlichen Nachverkehre mit den Schulen des Basilides und Valentin stand. Ihre Lehren werden ganz unbefangen zum Vergleich, ja zum Beweis herangezogen. Auf diese Weise sind sie uns zum Teil erhalten. Eine Frage schließt sich daran an. Sollten des Clemens umfangreiche wertvolle Zitate aus Valentin und Basilides (Sidor) vielleicht auch der Schlußüberliefere-

rung entstammen? Nirgends sonst haben wir ja derartig wertvolle Fragmente, die uns so in das geistige Leben der Gnosis in ihrer Blütezeit hineinblicken lassen. Sollten wir das der Berührung der Schulen in Alexandrien zu verdanken haben? Aber davon abgesehen, das Bild der alexandrinischen Katechetenschule, das wir aus den Werken des Clemens gewinnen konnten, ist bedeutend und interessant genug. Die Säden spinnen sich nach allen Seiten hinüber zur jüdisch-alexandrinischen Apologetik und Polemik wie zur phönikischen Religionsphilosophie, zur häretisch-christlichen wie zur hellenistischen Gnosis und zum Neuplatonismus. Und das alles mündet schließlich ein in den großen Strom der Entwicklung der christlichen Kirche.





stiges Licht zu setzen sucht, sein Arbeiten mit den Autoritäten der Herrenworte und des „Apostolos“<sup>1</sup>, seine rigoristische, die Sündenvergebung nach der Taufe ausschließende Haltung, seine astetische Grundstimmung, der zufolge schon der Besitz von zum Leben notwendigen Gütern dieser Welt als Unrecht (Diebstahl) betrachtet wird, das nur durch Almosen geben gesühnt werden kann.

Deutlich tritt auch heraus, wie Irenaeus den von ihm übernommenen Zusammenhang durch eigene eingestreute Bemerkungen unterbricht und vermehrt, obwohl sich hier natürlich die Grenzen zwischen traditionellem Gut und eigener Zutat nicht überall mit der wünschenswerten Bestimmtheit ziehen lassen<sup>2</sup>.

Nur darin vermag ich Harnad nicht beizustimmen, daß er den betreffenden Passus für eine „Predigt“ des Presbyters erklärt. Der allgemeine Ausdruck IV 311 presbyter reficibat nos et dicebat vermag das nicht zu beweisen. Die Charakterisierung IV 321: huiusmodi quoque de duobus testamentis senior, apostolorum discipulus disputabat weist m. E. deutlich in eine andere Richtung. Es handelt sich nicht, wie auch der ganze Stil und Inhalt zeigt, um eine Predigt, sondern um einen lehrhaften Schulvortrag. Dazu würde auch

1. Ob die einmalig Erwähnung der Offenbarung des Johannes, des Schülers des Herrn IV 304 vom Presbyter stammt oder von Irenaeus erst hinzugefügt ist, muß dahingestellt bleiben.

2. Vgl. Harnad S. 28 ff. Am schwierigsten ist das Urteil über IV 282 – 292, weil in diesem Abschnitt weder eine direkte Erwähnung des Presbyters noch eine Anspielung auf eine vorliegende Tradition (durch indirekte Rede) vorkommt. Sicher stammt IV 282 nicht dorthier. Denn die hier ausgesprochene Idee von dem additamentum, welches der Glaube im neuen Testament empfangt, geht über das Thema des Presbyters, welcher die Übereinstimmung zwischen A. und N. T. hervorhebt, hinaus und repräsentiert eine Lieblingsmeinung des Irenaeus; vgl. IV 11. IV 34. V 11 (augmentum accipientes). Ebenso ist der erste Satz IV 283 „die Häretiker, die wir vorher genannt haben“, wohl eine Klammer, die Irenaeus anbringt, um dies Stück mit den übrigen Partien seines Wertes zu verbinden. Aber mit IV 283 scheint die Quelle bereits wieder einzulegen (vgl. Harnad S. 51). Die Thematata: harte Bestrafung der Ägyprier IV 283, Pharaos Verfluchung IV 291 – 2 passen gut in den Zusammenhang der Quelle hinein. Für die wichtigen astetischen Ausführungen IV 301 – IV 311 s. Harnad 32 f. Doch möchte ich nicht mit derselben Sicherheit wie Harnad die beiden Stellen, die vom römischen Hof und den Römern handeln, dem Irenaeus (wohl unter Voraussetzung des kleinasiatischen Charakters des Presbyters) zusprechen. Wirklich bedenklich (der streng astetischen Haltung widersprechend) scheint mir eigentlich nur der eine Satz IV 303: ideo quod ignoret necessitates nostrae conversationis.

Notierungen 23: Bouliet.

18

### Drittes Buch.

## Ausblick in die altchristliche Literatur.

### Kapitel I.

## Irenaeus, adversus haereses.

Wir versuchen, ob der Schlüssel, den wir zum Verständnis der Philo und Clemens gewonnen haben, vielleicht auch noch hier und da auf weitere Erscheinungen der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts paßt. Neben und vor den Stromata des Clemens steht in erster Linie das Fegerbekreitende Werk des Irenaeus. — Irenaeus selbst beruft sich in diesem Werk, wie bekannt, mehrfach auf die Tradition der Presbyter. Sollte es vielleicht mit diesen Presbytern eine ähnliche Bewandnis haben, wie mit den Lehrern und Presbytern des Clemens? Und sollten auch in des Irenaeus Werk sich Spuren der Überlieferung der „Schule“ finden?

Das vierte Buch von adversus haereses gibt uns Antwort auf diese Frage. Es hat zum mindesten einen großen Fremdkörper in sich aufgenommen. Es handelt sich um das Stück IV 27 – 32. Es ist das Verdienst von Harnad<sup>1</sup>, in scharfsichtiger und umfassender Untersuchung festgestellt zu haben, daß die Ausführungen des Irenaeus in diesem Abschnitt ganz überwiegend nur eine ältere Tradition, einen Vortrag des von ihm hier immer wieder zitierten Presbyters weitergeben. Deutlich heben sich nach Harnads Untersuchung die Eigentümlichkeiten dieses Vortrages heraus: seine antimarcionitische Haltung, seine eigentümliche Art, mit der er bedenkliche Stellen des A. Test. in gün-

1. A. Harnad, der Presbyter-Prediger des Irenaeus; Philoletia p. Kleinert dargebracht I – 58.



die Annahme besser passen, daß, wie H. überzeugend nachgewiesen hat, Irenaeus sich schriftliche Notizen über diesen Vortrag gemacht, die er nun bei Abfassung dieses Abschnittes seines Wertes verwandt habe. Harnack verweist auf Irenaeus ep. ad Florinum Euseb. V 20, wo es von Polycarp heißt: τὰς διαλέξεις, αὐς ἐποίητο πρὸς τὸ πλῆθος, und τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθέζόμενος διέλεγτο. Aber die Schilderung, die Irenaeus hier von den διαλέξεις<sup>1</sup> des Polycarp gibt, legt ebenfalls den Gedanken an Lehrvorträge sehr viel näher<sup>2</sup>. Wenn Irenaeus von diesen διαλέξεις sagt: ἐπομνηματίζομενος αὐτὰ οὐκ ἐν χάριτι ἀλλ' ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ — so ist das außerdem ein interessanter Beleg für die Sitte schriftlicher Aufzeichnung derartiger Lehrvorträge (die hier freilich nicht ausgeübt wurde)<sup>3</sup>.

Wir achten, da zur Sache selbst eigentlich alles Wesentliche von Harnack gesagt ist, noch auf die Umrahmungen, die J. dem Lehrvortrag des Presbyters gegeben hat. Er beginnt das vorhergehende Kapitel IV 26 mit dem Gedanken: das Wort von Christus sei im alten Testament enthalten, wie der im Ader verborgene Schatz. Seine wahre Deutung finde dieses erst in der Jetztzeit. Wollte man aber ein vollkommener Schüler werden, der aus dem Schätze Neues und Altes hervorbringe, so müsse man den Presbytern in der Kirche, den Nachfolgern der Apostel, gehorchen (26<sub>2</sub>). Und nach einer scharfen Polemik gegen falsche häretische Presbyter<sup>4</sup> schließt J. das Kapitel mit einem Lobpreis auf

1. Ich weise nebenher darauf hin, daß 3. B. in Philostratos vita des Apollonios διαλέξεις immer Lehrvortrag bedeutet. Vgl. die durch Hordens Untersuchung berühmt gewordene Stelle IV 19: τὴν μὲν δὲ πρόωτον διὰλέξιν, ἐπειδὴ φιλοθύρας τοὺς Ἀθηναίους εἶδεν, ἐπεὶ ἑρῶν διέλεξάτο. Ferner etwa I 16. 32. IV 2. 4 (διαλεγόμενον αἰεὶ τι σωτήριον τοῖς παροῦσιν). IV 20. 31. VII 27. VIII 3. usw. Gambiátos vita Pythag. 104 (s. o. S. 4) τὰς τε διαλέξεις καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους οὐκίας. g. Ende: τὰς πρὸς ἀλλήλους διαλέξεις ἢ καὶ συγγραφάς.

2. Daß das von Euseb. V 26 erwähnte βιβλίον διὰλέξεων διαφύγων eine Predigtammlung gewesen sein müsse, geht aus den erhaltenen Fragmenten Harv. XI. XLI nicht mit Sicherheit hervor.

3. In der eben genannten Stelle über die διαλέξεις des Apollonios in Athen wird weiter erwähnt, daß Damis wenigstens einige, die wichtigsten dieser διαλέξεις (= διαγραφᾶν) niedergeschrieben habe. Von diesen Nachschriften wird ein βιβλίον Ἀπολλωνίου (ὑπερ ἑρῶν) unterschieden, ἐν ᾧ ταῦτα τῇ παντοῦ φωνῇ ἐκδιδάσκου.

4. Wir sehen deutlich, wie sich die Kirche gerade vom freien Lehramt aus mit eigentümlichen Verfahren bedroht sieht. Der häretische Presbyter-Didaskalos ist eine gewohnte Erscheinung, aber das freie mit der Kirche in Frieden stehende Lehramt wird daneben anerkannt.

die echten Presbyter. „Sie bewahren nämlich unsern Glauben an den einen Gott, der alles gemacht hat, und vermehren die Liebe gegen den Sohn Gottes . . . . und legen die Schriften uns ohne Gefahr aus, lästern Gott nicht, beschimpfen die Patriarchen nicht, verachten nicht die Propheten“ (26<sub>5</sub>).

Und dann folgt unmittelbar der Presbytervortrag. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß von J. das ganze K. 26, das mit dem Vorhergehenden nur ganz lose verknüpft ist, als Einleitung zu diesem Lehrvortrag gedacht ist. Am Schluß des Stücks IV 32<sub>f</sub>. finden wir einen Rückblick, welcher der Einleitung genau entspricht. Nachdem J. IV 32<sub>1</sub> am Anfang noch den Abschluß des Presbytervortrags zitiert hat, gleitet er allmählich wieder zu seiner eignen Darstellung hinüber. Und er schließt diesen Abschnitt: post deinde et omnis sermo ei constabit, si et scripturas diligenter legerit<sup>1</sup> apud eos, qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina. — Nach einer kurzen Zwischenbemerkung (32<sub>2</sub>) fährt er dann IV 33<sub>1</sub> fort: talis discipulus spiritalis (πνευματικός) vere recipiens spiritum Dei . . . . judicat quidem omnes, ipse autem a nemine judicatur. Und in einer längeren Ausführung legt er dar, wie ein solcher Schüler allen Gefahren der Irrlehre und der Spaltungen, die er im einzelnen in Gestalt eines Ketzerkatalogs aufzählt, gewachsen ist. Er läßt die Schilderung ausfließen in einen hymnus auf die Kirche, die im Besitz der wahren Gnosis, der Lehre der Apostel, im Besitz der Nachfolge der Bischöfe, der Schrift und der echten Märtyrer sei (IV 33<sub>1</sub>—9)<sup>2</sup>.

Aber dann ist J. plötzlich wieder bei einem ganz andern Thema. In einem kühnen Übergang, indem er darauf hinweist, wie auch die Propheten den jetzigen Märtyrern gleich verfolgt wurden, bahnt er sich den Weg zu der Darstellung der mannigfaltigen Art und Weise, wie die Propheten von dem Messias jeweilig geredet haben (IV 33<sub>10</sub>—15).

Damit aber greift er nun sichtlich auf ein Thema zurück, das er bereits in den vorhergehenden Kapiteln behandelt hat. Und wir müssen, um den Anfang dieses Satzes wiederzufinden, bis IV 20 zurückgehen.

1. Also „Unterricht in der Schriftlehre und Schriftauslegung“ bei den Presbytern ist hier klar angedeutet. Vgl. das folgende Kapitel III.

2. Beachte, daß hier in den Ausführungen über die Deutung des in die Salzsäule verwandelten Weibes Lots auf die Kirche (33<sub>9</sub>) noch einmal eine Beziehung auf den Presbyter-Vortrag vorliegt (31<sub>9</sub>).





Hier behandelt J. im Anfang — man sieht auch hier nicht ganz ein, weshalb diese Ausführungen gerade an diesem Ort stehen — das für seine Theologie hochbedeutsame Thema, daß der Gott, der seiner Größe nach unbegreifbar sei, in seiner Liebe uns in seinem Sohne sichtbar gemacht sei (20<sub>1-5</sub>). Von dieser bereinigten, dem Menschen-geschieht zu schenkenden Schau Gottes aber — so fährt J. fort — haben die Propheten vorweg in Bildern verkündet (20<sub>6</sub>, vgl. bereits 20<sub>5</sub>). In ihnen hat der Sohn Gottes geredet und hat die verschiedenen prophetischen Gesichte den einzelnen Zeiten angepaßt: ubi est enim consequentia, illic et constantia; et ubi constantia illic et pro tempore; et ubi pro tempore illic et utilitas (20<sub>7</sub>). Diese prophetischen Offenbarungen werden genau eingeteilt: et reliquas autem eius recapitulationis dispositiones (1) quasdam quidem per visiones videbant, (2) quasdam per verbum annuntiabant, (3) quasdam vero per operationem typice significabant (20<sub>8</sub>). Nun wird offenbar der erste Punkt ausgeführt: die Gesichte der Propheten IV 20<sub>9-11</sub><sup>1</sup>.

IV 20<sub>12</sub> wird die Disposition deutlich wieder aufgenommen: non solum autem (1) per visiones quae videbantur et (2) per sermones qui praeconabantur, sed et (3) in operationibus visus est prophetis. Und nun wird Nr. 3 der Disposition ausgeführt: die typischen Handlungen der Propheten IV 20<sub>12</sub> und der Patriarchen IV 21<sub>1-3</sub>. Wir vermüssen Nr. 2 der Disposition: sermones qui praeconabantur! Was dann folgt, bringt keinen Ersatz, sondern greift bereits über das Thema hinüber: typische Handlungen Christi IV 22 und allgemeine Ausführungen über den vorbereitenden Wert der alttestamentlichen Weissagungen IV 23-24. Was darauf IV 25 über die Geburt der Zwillinge durch Thamar als einen Typus der beiden Völker, die Gott berufen, vorgetragen wird, das hat ursprünglich ebenfalls zu Nr. 3 der Disposition gehört. Nun folgt der große Einschub mit den von Irenaeus hinzugefügten Umräumungen IV 26-35<sub>9</sub>. Und nun endlich IV 33<sub>10-15</sub> finden wir das bisher vermißte zweite Stück der Disposition: sermones qui praeconabantur! Daß wir uns in diesem Abschnitt befinden, wird auf das deutlichste angezeigt, indem alle die einzelnen Ausführungen immer wieder eröffnet werden mit

1. IV 20<sub>11</sub> (b) werden hier auch die Visionen aus der Apokalypse des Johannes eingeflochten. Das paßt eigentlich nicht hierher. Sollte hier ein älterer geschlossener Zusammenhang überarbeitet sein?

der Formel: „sie sagten“, „andere sagten“, „andere wiederum sagten“<sup>1</sup>.

Was ergibt sich nun aus diesem Tatbestand? Doch mit einiger Wahrscheinlichkeit, daß dem Irenaeus bei Abfassung seines Werkes nicht nur der Presbytervortrag vorgelegen hat, sondern auch ein Traktat über Prophetenweissagungen nach dem Schema 1) Visionen, 2) Worte, 3) Typen. Irenaeus hat den Zusammenhang dieses Traktats geprengt und ihn auf IV 20<sub>8-12</sub>. 21. 25<sub>2</sub> 33<sub>10-14</sub> verteilt.

Für IV 20<sub>1-6</sub> — jene wundervollen Ausführungen über den in seiner Liebe durch das Wort greifbar gewordenen Gott — ergäbe sich dann das fast paradoxe Resultat, daß sie J. nur deshalb an diesen Ort gestellt, um die Überleitung von IV 19, wo das Thema von der Unergründlichkeit Gottes behandelt war, zu dem Traktat über die Prophetenweissagungen zu finden!

Aber auch IV 19 ist bereits ein Kapitel, das im Zusammenhang einigermaßen beziehungslos dasteht. IV 1-18 wird nämlich wirklich ein großer Zusammenhang von J. behandelt. J. will in diesem Buch seine Darlegungen gegen die Gnostiker „durch die Reden des Herrn bekräftigen“. Dieses Thema, die Einheit der Offenbarung Jesu und der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, wird dann auch etwa in den ersten acht Kapiteln stritte durchgeführt. Dann gleitet J. allmählich zu dem allgemeinen Thema des Verhältnisses Jesu zur alttestamentlichen Gesetzgebung hinüber und sucht beides, die Einheit und den stufengemäßen Fortschritt in der Einheit, durch eine Darlegung, der man die Großzügigkeit nicht absprechen wird, festzustellen. Ausführungen über den eigentlichen, nur vorübergehenden Zweck des alttestamentlichen Zeremonialgesetzes im Gegensatz zu der ungeschriebenen und geschriebenen lex naturae verbinden sich damit, die an den ersten Abschnitt von Justins Dialog erinnern. Schließlich gipfelt die Darstellung in einer Gegenüberstellung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Opferkultus (IV 17-18). Daran schließt sich, Iose angehängt, IV 19 die

1. Es scheint sogar, als wenn J. hier den Schluß von Nr. 3 (typische Darstellung) zugleich erhalten hat. Im Beginn der Ausführung 33<sub>10</sub> heißt es: in semetipsis enim haec omnia praefigurabant prophetae .... quum enim et ipsi membra essent Christi, unusquisque eorum secundum quod erat membrum, secundum hoc et prophetationem manifestabat.

2. Folgender Gedantengang ergibt sich: Gott ist für die Gedanken der Menschen unerschöpfbar. In seiner Größe unbegreifbar, wird er nur in seiner Liebe sichtbar und greifbar. Von dieser Schau Gottes haben die Propheten geredet.



schon erwähnte Polemik gegen die Gnostiker über die Unergründlichkeit Gottes. Nun folgen die großen Exurse, die wir bereits des näheren analysiert haben. Daran schließen sich noch zwei Kapitel allgemeiner Ausführung über die Prophetie (IV 34–35) mit Ausführungen gegen die Gnosis, die für J. charakteristisch sind. Und nun entdecken wir zum Schluß, daß J. nach allen Exursen seinem ursprünglichen Plan treu bleibt! IV 36–41 finden wir an einander gereichte Auslegungen von Parabeln Jesu. Wiederum wird, wie in den ersten Kapiteln, Jesus als Zeuge für die Wahrheit der Darlegungen gegen die Gnostiker aufgeboten. Freilich wird auch dieser Abschnitt wiederum durch einen Exkurs über die Freiheit des menschlichen Willens unterbrochen IV 37–39.

Und so kann J. IV 41<sup>4</sup> schließen: *necessarium est autem conscriptioni huic in sequenti post Domini sermones subjungere Pauli quoque doctrinam.*

So begreifen wir die Genesis des vierten Buches von adv. haereses. Dem Hauptthema, das J. in diesem Buch behandeln wollte, „das Zeugnis der Worte Jesu für die reine Lehre“, ist er nur etwa in den Kap. 1–9, zur Not auch noch 10–18 treu geblieben. Erst am Schluß des Buches 36 ff. nimmt er es wieder auf. Kap. 19 ist eine dem ersten Teil angehängte antignostische Ausführung darüber, daß man die Größe Gottes nicht begreifen könnte. Mit der Erörterung über das Sichtbarwerden Gottes im Sohn (20<sup>1</sup>–6) leitet er zu dem Traktat über das allmähliche Sichtbarwerden des Sohnes im A. T. über, das hier nach dem Schema 1) Visionen, 2) Worte, 3) typische Handlungen behandelt war (IV 20<sup>8</sup>–12. 21. 25<sup>2</sup>. 33<sup>10</sup>–14). Aber dieser Traktat ist auseinandergeprengt durch den eingelegten Presbitervortrag 27–32<sup>1</sup>, den J. mit den Ausführungen 26 und 33<sup>1</sup>–9 am Anfang und Schluß umrahmt. Und auch das Schlußstück – Auslegungen der Parabel Jesu – ist wieder durch den Traktat über die Freiheit des Willens 37–39 auseinandergeprengt.

Wir werfen noch einen kurzen Blick auf das fünfte Buch. Sein am Ende des vierten Buches ausgesprochenes Programm, daß er im fünften Buche die Lehre des Paulus im Gegensatz zu den Häretikern erörtern werde, hat J. nur noch an einem Punkte durchgeführt, nämlich hinsichtlich der Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Das gibt ihm zugleich Veranlassung, dies Dogma im allgemeinen darzustellen und zu begründen. Diejem Zweck dienen die ersten Kapitel des Buches V 1–6; aber schon mit Kap. 7 ist er bei dem Thema, das ihm vor

allem am Herzen liegt. Er sucht zu beweisen, daß die Gnostiker sich zu Unrecht auf Paulus – namentlich auf 1. Kor. 15<sup>50</sup> – berufen: Kap. 7–14. Einige Prophetenstellen, namentlich Ez. 37, schließen diesen Teil des Buches ab (V 15<sup>1</sup>). Sast ganz unvermittelt geht J. dann 15<sup>2</sup> zu einem neuen Thema über. Deutlich sind die folgenden Ausführungen durch seine Lieblingsidee, nämlich den Gedanken der Rekapitulation, zusammengehalten: a) Christus erweist sich durch seine Wunder als der Wiederhersteller der Schöpfung. Mit der Heilung des Blindgeborenen durch das Bestreichen der Augen mit Lehm rekapituliert er die Schöpfung des Menschen aus Lehm (V 15<sup>2</sup>–16<sup>1</sup>). b) Durch seinen Gehorsam am Holz machte er den Ungehorsam am Holz gut. Er vergab die Sünden im Namen des Gottes, der uranfänglich beleidigt war (V 16<sup>3</sup>–17<sup>4</sup>). c) Er hat nicht fremde, sondern eigene Geschöpfe erlöst. Der unsichtbar in Gestalt des Kreuzes seine Welt durchdringt, kann sichtbar in Kreuzesgestalt alles zusammenfassen, V 18 (vgl. 17<sup>4</sup> b). d) Dem Ungehorsam der Jungfrau Eva entspricht der Gehorsam der Jungfrau Maria, 19<sup>1</sup>. – Sast scheint es, als habe Irenaeus an dieser Stelle die Feder niederlegen wollen. Was er 19<sup>2</sup>–20 schreibt, steht beinahe wie ein Abschluß des Buches aus.

Aber das eschatologische Thema, das er in der ersten Hälfte des Buches begonnen hat, läßt ihn noch nicht los. Er hat noch zwei eschatologische Traktate, die er seinem Werke anhängen möchte, eine Abhandlung über den Antichrist V 25–30 und eine über den Eliasmus und das Ende V 30–36. Diese eschatologischen Thematika hat er nun nicht einfach angehängt, sondern hat zwischen den Traktaten über die Rekapitulation und über den Antichrist eine künstliche Verbindung hergestellt, indem er wiederum eine für sich bestehende Abhandlung, nämlich eine Auslegung der Versuchungsgeschichte V 21–24, dazwischen schiebt. Nun kann er die künstlichen Verbindungsnähte ziehen. Der Kampf Jesu mit dem Teufel ist ja eine Rekapitulation des Kampfes Adams mit dem alten Öegner; so ist die Verbindung nach vorne geworfen (V 21<sup>1</sup>)! Und wiederum ist der Antichrist der Diener des Teufels; so gestaltet sich der Übergang nach vorwärts (V 24<sup>4</sup>).

Sehen wir uns von diesen einzelnen Traktaten den markantesten, die Abhandlung über den Antichrist, noch einmal an, so können wir hier wieder mit einer großen Wahrscheinlichkeit behaupten, daß Irenaeus entlehntes Gut weitergibt. Deutlich stellt sich der Traktat als eine lose Aneinanderreihung von Schriftworten mit eingefreuten Auslegungen dar. Diese Darlegungen werden ebenso deutlich von wieder-





holt einsehenden antignostischen, auf das ganze Werk bezugnehmenden Äußerungen des J. unterbrochen. Gleich V 25<sub>2</sub> bemerkt J. unter Hinweis auf sein drittes Buch, daß Paulus den Tempel in Jerusalem 2. Thess. 2<sup>af</sup>. den Tempel Gottes nenne und so für die Einheit der beiden Testamente zeuge. Dann fährt der Traktat fort: Hier (im Tempel) werde der Feind sitzen, wie dies auch Mt. 24<sup>15ff</sup>. angezeigt sei. Wiederum stehen die erneuten Bemerkungen zur Rekaptulations-theorie V 25<sub>5</sub> ohne allen Zusammenhang da. Und nun holt J. V 26<sub>2</sub> – V 27<sub>1</sub> erneut zu einem großen Exkurs aus. Die Übereinstimmung der Weisagung der Propheten mit der Erfüllung im N. T. beweist, daß die Häretiker im Unrecht sind, die den Demiragen lästern. Justin hat recht, wenn er die Lästerung abweist. Die Gnostiker wollen nur Gott als den Richter nicht anerkennen. Jesus selbst aber bezeugt das Gericht sowohl wie die Gnade; Licht und Leben für die, welche in Gemeinschaft mit Gott sind, Tod für die, welche sich von Gott trennen, wie der Herr es selbst in der Parabel Mt. 25<sub>31–46</sub> verkündet hat. Damit hat sich Irenaeus den Weg selbst zurückgebahnt zu der Schilderung des Gerichts, das sich mit dem Kommen des Antichrist vollzieht (2. Thess. 2<sup>10</sup>), und jetzt wird das Thema wieder aufgenommen (V 28<sub>2</sub>) und fortgeführt bis zur Erwähnung der Zahl des Antichrist.

Hier (vgl. den letzten Satz von V 28<sub>2</sub>) setzt J. mit seiner Deutung der Zahl ein: in recapitulationem universae apostasiae, quae facta est in sex millibus annorum. Er begründet diese These von der Dauer der Schöpfung und verliert sich dann in allgemeinen Bemerkungen über Gottes Heilsordnung und die Notwendigkeit der Trübsal, unter Rückverweis auf alle die Darlegungen in den vorausgegangenen Büchern (V 29<sub>1</sub>). „Deshalb ist das Tier die Zusammenfassung aller Ungerechtigkeit und allen Truges, damit in ihm . . . alle Macht des Abfalls im Feuerofen vernichtet werde“ (29<sub>2</sub>).

Und nun hängt J. eine zweite Deutung der Zahl des Tieres offenbar aus seiner Quelle an: κατὰ τὴν οὖν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἔχει τὸν ἀριθμὸν 666. Noch war 600 Jahre alt, als die Sündflut kam, die Statue des Nebukadnezar war 60 Ellen hoch und 6 Ellen breit<sup>1</sup> und ihre Treppen wurden die Geretteten in den Feuerofen (der Trübsal) geworfen. Und diese Auslegung verbindet sich bekanntlich mit der berühmten Polemik gegen eine nach der Quelle falsche Überlieferung der Zahl des

1. In dem letzten Satz V 29<sub>2</sub> – in quem recapitulatur sex millium annorum omnis apostasia – ist die erste Deutung mit der zweiten verwoben.

Tieres, bei der die Autorität aller der Presbyter, die Johannes von Angesicht zu Angesicht sahen, angerufen wird.

Was dann folgt, die Ausführungen über die zehn Könige, die Herkunft des Antichrist aus Dan, über die Deutungen des Namens des Tieres und das große Ende (V 30<sub>1–4</sub>) steht alles in gutem Zusammenhang und gibt zu weiteren Bemerkungen keinen Anlaß. Ungesähr am Schluß dieses ganzen Traktats aber treffen wir endlich auf jenen berühmten Satz, der unsere Vermutungen noch einmal kräftig bestärkt: οὐδὲ γὰρ ποτὶ πολλοῦ χρόνου ἐξαράθη (ἡ ἀποκάλυψις) ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, ποτὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἐγγύς. – Schon lange hat man vermutet, daß J. hier nicht selbst spreche, sondern irgend eine Tradition wörtlich weitergebe. Der unmittelbare Eindruck dieser Stelle wird nun durch die genauere Analyse des ganzen Abschnittes bestätigt, und wiederum bestätigt jener Satz die bisher schon sich immer deutlicher gestaltende Vermutung, daß Irenaeus mit V 25–30 einen älteren Traktat über den Antichrist überarbeitet und seinem Werk einverleibe habe<sup>1</sup>.

Es erscheint verlockend, diese Art der Untersuchung auch auf den letzten Abschnitt (V 31–36) des fünften Buches, die Abhandlung über den Thiliasmus auszudehnen. Neben spezifischen Sätzen und Gedanken irenaeischer Eschatologie – man vergleiche z. B. die Ausführungen über das allmähliche Wachstum der Gläubigen im Zwischenreich vom Sohne zum Vater aufwärts (V 35<sub>1</sub>. V 36<sub>2</sub>, vgl. V 32<sub>1</sub>, auch IV 20<sub>5</sub>, Epideiris I 7) – begegnen uns hier die Spuren älterer Tradition besonders häufig. Schon das gefälschte Jeremiaszitat von der Hadesfahrt Jesu V 31<sub>1</sub> gehört einer älteren Tradition an (Justin, Dialog 72). Und es ist bekannt, daß sich gerade in diesem Abschnitt die ausführlichsten großen Zitate aus der Überlieferung der Presbyter finden (V 33<sup>sf</sup>, die Fruchtbarkeit im Jenseits; V 36<sub>1f</sub>. die verschiedenen Wohnungen im Himmel). Auch daß hier die Annahme der drei Wohnungen im Jenseits und deren Verknüpfung mit der Parabel von der 30-, 60- und 100-jährig fruchttragenden Saat, die auch im VI. Buch der Stromata bei Clemens sich findet, als Lehre der Presbyter überliefert erscheint, ist immerhin ein merkwürdiges Zusammentreffen. Doch will ich es unterlassen, hier weitere Schlüsse zu ziehen, um die Untersuchung nicht noch mit der Erörterung des Problems von dem Verhältnis des Irenaeus

1. Wie sich dieser Traktat zum Werk des Papias verhält, mag in diesem Zusammenhang auf sich beruhen.



zu dem Werk des Papias zu belasten, auf das man ja neuerdings geneigt ist, sämtliche Presbyterizitate des Irenaeus zurückzuführen.

Es mag genügen, daß an einigen Punkten die Abhängigkeit des Irenaeus von einem überkommenen und nachgeschriebenen Lehrvortrag einer älteren Autorität außer allen Zweifel gestellt werden konnte, und daß sich von hier aus die wichtigsten Aufschlüsse für die Komposition des vierten und fünften Buches von *adversus haereses* ergaben.

### Kapitel II.

## Justins Dialog und erste Apologie.

Von Irenaeus und Clemens wendet sich unser Blick zurück zu Justinus Martyr. Das umfangreichste literarische Werk, das uns von Irenaeus und Clemens aus dem christlichen Altertum erhalten ist, ist Justins Dialogus cum Tryphone. Sollte nicht auch auf die Entstehung dieses Werkes — und vielleicht auch der Apologie — aus dem Gang unserer Untersuchung neues Licht fallen? Justin gehört, wie Pantainos und Clemens, zu den altchristlichen Lehrern und „Presbytern“. Wir wissen aus seinem Martyrrium (c. 3), daß er lange Zeit in Rom an einem bestimmten Ort im Oberstoß des *βαλαρεῖον* eines gewissen Martinos, Sohn des Timothinos, seine Lehrstätte gehabt hat: *παρὰ πάντα τὸν χρόνον τούτων . . . οὐ γινώσκω ἄλλην τὴν συνέλευσιν εἰ μὴ τὴν ἐκείνων*. Sein Schüler Tatian ist ebenfalls Zeit seines Lebens in der Stellung eines *διδάσκαλος* geblieben. Wir haben hier in beschiedenen Verhältnissen in Rom einen Schulbetrieb, der dem von Alexandria nicht ganz unähnlich gewesen sein wird, nur daß ihm die Zeit zur vollen Entwicke lung gefehlt hat, weil hier viel früher als in Alexandria die organisierte Kirche ihre Hand auf die Lehre legte und jenen in Freiheit organisierten Betrieb der Schule unterbunden hat.

In Rom sind die großen Schriften des Justin entstanden; in Rom ist auch der Dialog geschrieben. Wie weit dieser auf einen wirklichen Disput zurückgeht, den Justin mit dem Juden Tryphon gehalten hat, entzieht sich vollständig unserer Kenntnis. Wir werden doch wohl gut tun, die ganze Einleitung als eine literarische Fiktion anzusehen, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß Justin Reminiscenzen an Debat ten mit jüdischen Schriftgelehrten, die er wirklich gehalten, in sein Buch eingewoben hat.

Bei der Analyse des Dialogus<sup>1</sup> cum Tryphone sehe ich mit c. 31 ein. Bis dahin hat sich der Streit um das Thema des alten und des neuen Gesetzes (Bundes) gedreht. Nun setzt das christologische Thema ein.

Die Überleitung ist eine recht künstliche: „Wenn aber der Heilsveranlassung seines Leidens eine solche Bedeutung zukam<sup>2</sup> und noch zukommt, wie groß wird die seiner herrlichen Parusie sein!“ Daran schließt sich dann ein lang ausgedehntes Zitat; das ganze Stück Dan 7<sup>9-28</sup>, die Weisagung vom Kommen des Menschensohnes, ist hierhergestellt. Tryphon erhebt (c. 32) dagegen den Einwand, daß diese Weisagung nicht auf Jesu Erscheinen in Schande und Niedrigkeit bezogen werden könne. Justin antwortet darauf mit dem Hinweis auf die Annahme einer doppelten Parusie (unter Verweis auf Jes. 53 einerseits, Sach. 12<sup>10ff</sup>. andrerseits).

Dann verändert er bereits ein wenig das Thema. Er will aus andern Stellen nachweisen, daß Jesus Christus vom heiligen Geist *νότος* genannt werde und vom Vater erhöht sei; und nach einem Exkurs über die eben zitierte Weisagung vom Antichrist (Dan. 7<sup>25</sup>) und die Berechnung der „3<sup>1/2</sup> Zeiten“ bringt er den locus classicus des alttestamentlichen Schriftbeweises Ps. 109<sup>3</sup> und weist dessen Deutung

1. Die folgenden Analysen des Dialogus und der Apologie waren niedergeschrieben, als mich Herr Professor Bonwetsch auf das Werk von Ungern Sternberg, der Schriftbeweis in der alten Kirche 1913, aufmerksam machte. Meine Ausführungen berührten sich vielfach mit den vortrefflichen Analysen der Apologie und des Dialogs, die Sternberg S. 6-27 giebt. Um den Stoff meines Buches nicht noch mehr anschwellen zu lassen, muß ich leider darauf verzichten, die mannigfachen Übereinstimmungen und die teilweisen Abweichungen meiner Analyse von derjenigen Sternbergs im einzelnen hervorzuheben. Daß ich mich auf eine Auseinandersetzung mit dem neuerdings unternommenen unglaublich künstlichen Versuch Habits (die Apologien des hl. Justinus 1912), eine vollendete kunstvolle Disposition in Justins Schriften nachzuweisen und Justin als guten Schriftsteller zu rechtfertigen, — nicht weiter eingelassen habe, bedarf wohl kaum der Begründung. Ich möchte Habits Versuch die These gegenüberstellen, daß Justin in seinen Schriften eine derartige Disziplinlosigkeit zeigt, daß nicht die Zusammenhangslosigkeit seiner Art zu schreiben auffällt, sondern eher der Umstand der Erklärung bedarf, daß sich unter der Oberfläche seiner Darlegung gut disponierte, von ihm selbst wieder und wieder durchbrochene Zusammenhänge zeigen.

2. Vorher, 30 Ende, war von den Dämonen die Rede, die vor dem Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus gekreuzigten, zittern.

3. Die Zahlenangaben der Platten hier und im folgenden sind Justins Zitationsweise entsprechend, nach den LXX gegeben.





auf Hiskia ab. Ebenso, heißt es weiter, haben die Juden den Ps. 71 falsch auf Salomo bezogen, wie sie die ganze Schrift mißverstehen. Justin will unter Beweis stellen: *ὁ γὰρ Χριστὸς βασιλεὺς* (Ps. 71) *καὶ ἑρὼς* (Ps. 109) *καὶ θεὸς καὶ κύριος* (Ps. 109) *καὶ ἄγγελος καὶ ἄνθρωπος καὶ δοξαριστηγὸς καὶ λίθος καὶ παῖδιον γεννώμενον καὶ παθητὸς γενόμενος πρῶτον, εἶτα εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενος καὶ πάλιν παραγινόμενος μετὰ δόξης καὶ αἰώνιον τὴν βασιλείαν ἔχων κερήνεται, ὡς ἀπὸ πασῶν τῶν γραφῶν ἀποδείκνυμι* (c. 34). Das sieht fast wie eine Disposition zum folgenden aus. Wie weit diese befolgt wird, werden wir sehen.

Zunächst zitiert Justin den ganzen Ps. 71 (c. 34). Die Polemik gegen die Meinung, daß in dem Psalm Salomo gemeint sein könne, führt ihm zu dem Hinweis auf Salomons Götendienste und ad vocem *εἰδωλόθρα φαγῶν* folgt ein Exkurs auf die (übrigens von Jesus gezeigten) christlichen Irrlehrer (35).

Hier nun überrascht uns Tryphon (36) mit einem sehr merkwürdigen Zugeständnis. Er will zugeben, daß der Christus *παθητός* sei und "Stein" genannt werde und in Herrlichkeit wiederkehren werde, aber das sei die Frage, ob dieser Jesus von Nazareth der Christus sei. Der Satz ist im höchsten Grade ungeschickt formuliert. Tryphon gesteht etwas zu, was noch gar nicht einmal ausdrücklich bewiesen ist; andererseits wirft er ein ganz neues Thema in die Debatte. Was das letztere anbetrifft, so werden wir bald sehen, daß es Justins Eigenart entspricht, ein später zu behandelndes Thema vorher von dem Disputationsgegner anklündigen zu lassen. — Zunächst aber kehrt Justin zu seinem Thema zurück. Er will erst einmal beweisen, daß der Christus Gott und Herr (*κύριος τῶν δυνάμεων*) auch "Jasob" (das wird zunächst im folgenden verstanden) genannt wird. Nun folgen (36–37) die Beweisstellen: Ps. 23 (*κύριος τῶν δυνάμεων*) nebst erklärenden Bemerkungen; Ps. 46–9 (*ἀνέβη δὲ θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ, κύριος ἐν φωνῇ σάλπιγγος*); Ps. 98 (*ὤψοντε κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποπόδιῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ* . . . *Μονοῦς καὶ Ἀγαθὸν ἐν τοῖς ἱεροῦσιν αὐτοῦ καὶ Σαμουὴλ ἐν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ*). Empört wendet Tryphon (38) ein: es sei eine Fälschung, daß Justin behaupte, daß der Gekreuzigte mit Moses und Aaron geredet habe, und daß er *προσκυνητός* sei. Justin erwidert, er solle noch viel Wunderbareres hören und zitiert nun den locus classicus zum Beweise für die Existenz eines *ἑτεροῦ θεός* den Psalm 44 (45). Kap. 39 enthält eine Digression, einen scharfen Angriff Justins gegen das ungläubige Judentum.

Am Schluß aber kündigt sich wieder das Thema von 36 an. Tryphon will zugestehen, daß der Christus *παθητός* sei und in Herrlichkeit wiederkehren werde, aber Justin solle beweisen *ὅτι οὗτος . . . ἑστὴν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ*. Aber wiederum lehnt Justin diese Fragestellung ab, er will sich später darauf einlassen: *ταῦν δὲ ἐπὶ τὴν συνάφειαν ὧν ἐποιοῦμεν λόγων ἀποτρέχω*.

Was dann folgt, ist aber keine Wiederaufnahme des bisherigen Themas, vielmehr ein Exkurs (40–42), eine symbolisch typologische Deutung verschiedener Kultvorschriften des A. T. (Passalamme, die zwei Böcke am Versöhnungstage, die Darbringung der *σεμίδαλις* Lev. 14<sup>10</sup>, die Beschneidung am 8. Tage, die Stöckchen am hohenpriesterlichen Gewand). Daß Justin hier einen Auszug aus einer längeren Abhandlung dieses Charakters einschiebt, deutet er selbst am Ende von 42 an: *καὶ τὰ ἄλλα δὲ πάντα ἀπλῶς . . . τὰ ἐπὶ Μωυσέως διαταχθέντα δύναμαι καταριθμῶν ἀποδείκνυμαι τύπους καὶ σύμβολα . . . τῶν τῷ Χριστῷ γίνεσθαι μελλόντων*. — Recht dunkel ist der Gedankengang von c. 43. 44. Doch scheint Justin hier noch denselben Faden weiterzuspinnen. Er redet noch weiter von der Beschneidung und hängt ganz willkürlich schon hier (etwa ad vocem *μυστήριον*, Ausdeutung alttestamentlicher Geheimnisse) eine Ausführung über die wunderbare Geburt unter Heranziehung von Jes. 53<sup>8</sup> und 7<sup>10–16</sup> an. Er schließt dann den Exkurs wieder mit einer Strafpredigt gegen das Judentum, in welcher der Satz unsere Aufmerksamkeit erregt: es handle sich um die (dem Judentum verfallenen, nur dem abrahamitischen Glauben zugängliche) Erkenntnis der *μυστήρια*: *λέγω δέ, ὅτι τις μὲν ἐντολὴ εἰς θεοσέβειαν καὶ δικαιοπραξίαν διέτακτο, τις δὲ ἐντολὴ καὶ προφητεία οἰκιστοῦ ἢ εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ ἢ δὴ τὸ σκληροκάριον τοῦ λαοῦ ὧν εἰς τὴν ἀποστολὴν τοῦ Χριστοῦ ἢ δὴ τὸ σκληροκάριον τοῦ λαοῦ ὧν εἰς τὴν ἀποστολὴν τοῦ Χριστοῦ, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἀνθρώπων . . . ἐπομεῖναι*. Das ist also das Thema von der Gottheit Christi, das bereits in den Kapiteln 32–34. 36–38 behandelt war. Justin scheint auch zunächst auf diesen Gegenstand eingehen zu wollen. Er

Endlich (48) wird das fallen gelassene Thema von Tryphon wieder aufgenommen: *ἀναλαβὼν οὖν τὸν λόγον, ὃθεν ἐπαύσω, πέσαινε*. Als dies Thema wird bezeichnet *τὸ λέγειν σε προσηγορεῖν θεὸν ὅτι παρὰ αἰώνων τούτων τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἀνθρώπων . . . ἐπομεῖναι*. Das ist also das Thema von der Gottheit Christi, das bereits in den Kapiteln 32–34. 36–38 behandelt war. Justin scheint auch zunächst auf diesen Gegenstand eingehen zu wollen. Er

Endlich (48) wird das fallen gelassene Thema von Tryphon wieder aufgenommen: *ἀναλαβὼν οὖν τὸν λόγον, ὃθεν ἐπαύσω, πέσαινε*.

Als dies Thema wird bezeichnet *τὸ λέγειν σε προσηγορεῖν θεὸν ὅτι παρὰ αἰώνων τούτων τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἀνθρώπων . . . ἐπομεῖναι*. Das ist also das Thema von der Gottheit Christi, das bereits in den Kapiteln 32–34. 36–38 behandelt war. Justin scheint auch zunächst auf diesen Gegenstand eingehen zu wollen. Er



macht eine *partitio*. Dieser Nachweis, daß Jesus der präexistente Gottessohn und Gott sei, sei der schwierigere Teil seines Beweises. Auch wenn dieser Beweis mißlinge, solle damit noch nicht der andere: *ὅτι οὐτός ἐστιν ὁ Χριστός*. Das ist höchst seltsam! Bisher hatte Tryphon wieder und wieder auf den Nachweis gedrängt, daß dieser Jesus wirklich der Christus sei. Justin war allem Drängen Tryphons gegenüber bei seinem Thema von der Gottheit des Christus geblieben. Jetzt, wo Tryphon sich der Fragestellung Justins anschließt, nimmt Justin das Thema Tryphons wieder auf!

Und nun ist es dieser letztere Gegenstand, der tatsächlich im folgenden behandelt wird. Denn darauf, ob dieser Jesus der Christus sei, bezieht sich der Einwand Tryphons, daß Elias nicht gekommen sei, und die langen Ausführungen Justins über Johannes den Täufer und sein Verhältnis zu Elias und Jesus (49–51)! Das vor allem, so wird zum Schluß hier ausgeführt, beweist die Messianität Jesu, daß mit ihm die Prophetie des alten Bundes aufgehört hat (Luk. 16<sup>16</sup>, Mt. 11<sup>12ff.</sup>). Und genau in dieser Richtung bewegen sich nun die Ausführungen im folgenden. Der Hauptbeweis dafür, daß Jesus wirklich der Christ sei, ergibt sich Justin aus Gen. 49<sup>10f.</sup> „ὅτι ἐκλήθει ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν φυλῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκατέμεινα αὐτοῦ“ (resp. ᾧ ἀπόκειται). Tatsächlich habe, so führt Justin aus, seit dem Auftreten und dem Tode Jesu das jüdische Regiment aufgehört (52). Justin verweist den Zusammenhang etwas, indem er nicht nur den Text von Gen. 49<sup>8–12</sup> vollständig zitiert, sondern auch im folgenden (53–54) ergreift. Es paßt ja übrigens auch diese Exegese noch teilweise zum Thema. Das Binden des Esels an den Weinstock ließ sich mit dem Einzug von Jerusalem in Verbindung setzen (53), das *πλενεῖ ἐν ὄρεϊ τὴν στολὴν αὐτοῦ* auf den Tod, das *αἷμα τῆς σταυρώσεως* auf die wunderbare Geburt beziehen (54). Aber das Endziel des Beweises, das noch 52 ganz klar war, verliert J. einmal wieder völlig aus den Augen; und wir sehen deutlich, wie das kommt.

Und nun endlich nach allen Digressionen wird das Hauptthema wieder aufgenommen. Tryphon macht (55) den Justin: *ταῦν δὲ ἤδη ἀναλαβὼν τὸν λόγον ἀπόδειξον ἡμῖν, ὅτι ἔτερος θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων ἐπὶ τοῦ προφητιῶν πνεύματος ὁμολόγηται εἶναι*.

Wenn wir das alles überschauen, so stehen wir schon vor des Rätsels Lösung. Wir haben es in diesem ganzen so verwinkelten Abschnitt mit nicht weniger als drei großen Themen zu tun. Diese

Themata sind: 1) Beweis für die Gottheit (*θεός καὶ θεός*) Jesu und seine Präexistenz 32–34. 36–38 [48]. 55ff.; 2) Beweis, daß Jesus der Christ sei [Tryphons Frage in 36 u. 39] 48–54; 3) typologische Betrachtung des alttestamentlichen Kultus 40–44. Daneben tritt dann noch 4) ein Exkurs über die Kezereien im Christentum 55. 5) ein zweiter Exkurs über das Judentum 45–47<sup>1</sup>. Alle diese Themata erwachsen nicht aus einer einheitlichen Disposition; sie stehen in äußerlich künstlicher Verschlingung innerlich unvermittelt neben einander. — Es gibt m. E. nur eine philosophische Lösung für diese verzwickte Art der Komposition. Justin hat ihm bereits fertig vorliegende „Logoi“ über eine Reihe von Themen — die vielleicht von ihm selbst herkommen mögen — künstlich und recht äußerlich zusammengewoben und zum Dialog umgestaltet. Namentlich die weit voraus eilenden Fragen Tryphons deuten darauf hin: Justin überhäute bei der Komposition die zu verarbeitenden Stoffmassen. Diese waren ihm aber nicht in einer innerlich einheitlichen Disposition gegeben, sie lagen als fertige Traktate vor ihm.

Wir suchen von hier aus weiter in die Komposition des Dialogs einzudringen. Nun bieten zunächst die folgenden Kapitel keine Schwierigkeit mehr. Das Thema des *ἑτερος θεός* wird nunmehr (endlich!) einheitlich von c. 55–62 durchgeführt, so daß diese Ausführungen entschieden den Höhepunkt des Beweises darstellen. (Über den hier geführten Bibelbeweis wird weiter unten im Zusammenhang gehandelt werden.) So kam Tryphon c. 63 zu einer andern Fragestellung übergehen: *λοιπὸν οὖν καὶ ὅτι οὗτος διὰ τῆς παρθένου ἀνθρώπου γεννηθῆναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ βούλησιν ὑπέμεινεν, ἀπόδειξον, καὶ σταυρωθῆναι καὶ ἀποθανεῖν. ὁ λόγος δὲ καὶ ὅτι μετὰ ταῦτα ἀναστὰς ἀνελήλυθεν εἰς τὸν οὐρανόν*. Und schon beginnt Justin mit dem ersten der genannten neuen Themata und bringt einige Beweise für die wunderbare Geburt (Jes. 53s. Gen. 49<sup>11</sup>). Aber mit Ps. 109<sup>2</sup> und Ps. 44 leitet er doch noch einmal in das Thema von der Gottheit (Anbetung) Christi zurück. Er widerlegt hier den charakteristischen Einwand Tryphons, die Gottheit Christi möge seinetwegen bewiesen sein, aber diese Behauptung habe für die Juden, die Verehrer des einen Gottes, und ihren Kult praktisch keine Bedeutung. — In diesem Zusammenhang bringt Justin nun bemerkenswerter Weise wiederum drei

1. Dazu käme 6) etwa noch ein Kommentar zu Genes. 49 (c. 53–54).

2. Ps. 109<sup>3</sup> f. *ἐκ γαὰρ οὗτος παρὰ ἑωυτοῦ ἐγέννησά σε* hat wohl den Übergang von einem Thema zum andern veranlaßt.







Psalmen (98. 71. 18), von denen er zwei bereits in den Kapiteln 34. 37 behandelt hatte. (Darüber wird noch weiter unten im Zusammenhang gesprochen werden.) Darauf wird ein zweiter Einwand Triphons, den er aus Jes. 42<sup>s</sup> herholt, in sehr charakteristischer Weise widerlegt (65).

Nun wird das Thema von der wunderbaren Geburt (vgl. 65) definitiv wieder aufgenommen. J. zitiert den locus classicus Jes. 7<sup>10-17</sup>. Triphon bringt drei Gegengründe: a) es heiße in der Jesaiastelle nicht *παρθένος*, sondern *νεῆνις*, und die ganze Weissagung gehe auf Hiskia. b) Die wunderbare Geburt sei ein hellenistischer Mythos (Hinweis auf die Geburt des Perseus). c) Jesus sei durch seinen unfruchtbaren Geschlechtswechsel der Messias geworden (67). J. gibt die Widerlegung dieser Punkte in der Reihenfolge c. b. a. Mit der Ausführung über c. (67f.) greift Justin auf das in den ersten Kapiteln behandelte Thema der Gültigkeit des Gesetzes, sowie auch auf das von der Gottheit Christi zurück<sup>1</sup>. Der zweite Einwand (b) gibt J. Veranlassung, über das Verhältnis des christlichen Dogmas zu den hellenischen Mythen zu reden (69. 70). Letztere sind eben dämonische Nachbildungen auf Grund halb verstandener alttestamentlicher Weissagungen. Dieser Abschnitt ist wiederum sehr charakteristisch für das Beweisverfahren Js. Von der wunderbaren Geburt ist in diesem Abschnitt überhaupt nicht die Rede. Erst mit dem letzten Satz von 70 verknüpft J. die Ausführung mit seinem Thema: *ὅταν δέ, ὡς Τούτων, ἐκ παρθένου γεννηθήσθαι τὸν Μεσσία ἀκούσω, καὶ τούτο μνησάσθαι τὸν πλάτων ὅτι οὐκ ἔστιν.* Man bekommt deutlich den Eindruck, daß Justin hier einen Traktat über die Mythen der Hellenen in seinen Zusammenhang eingeprengt hat, einen Traktat, den er denn auch in der Apologie I 54. 62–64 (vgl. 21. 22) verwertet. So wird man vielleicht vermuten dürfen, daß die Thematata b und c hier in eine dem J. schon vorliegende Ausführung über die wunderbare Geburt eingeprengt sind.

Mit Kap. 71 wird Punkt a (Erklärung von Jes. 7) wieder aufgenommen. Aber zunächst folgt ein neuer Exkurs. Der Streit über *παρθένος* oder *νεῆνις* wird eingeleitet durch den Nachweis der vielen jüdischen Fälschungen in der hebräischen Bibel (gegen Septuaginta) 71ff. Mitten in diese Ausführungen (74) fällt die bekannte Lücke des Dialogs: Ende der Disputation des ersten Tages und Beginn des zweiten Tages. Ich schließe mich den Sorscher an, die der Anschauung sind, daß hier

1. Ebenher wird (68) ein neuer Einwand Triphons aus Ps. 151<sup>11</sup> (*ἀνὴρ τῆς ἀρετῆς αὐτοῦ*, vgl. Apg. 2<sup>30</sup>) erledigt.

von dem Gespräch selbst nur wenig ausgefallen sei. Ich glaube, daß man den unmittelbaren Zusammenhang des Gedankens sogar noch wiederherstellen kann. J. hat zum Schluß die vermeintliche jüdische Fälschung in Ps. 95 *ὁ κύριος ἐβόησεν ἀπὸ τοῦ ὕλου* behandelt. Triphon hat demgegenüber behauptet, daß der Psalm sich gar nicht auf Gott, sondern auf Christus beziehe. Justin muß das teilweise zugeben. Sein Gegenbeweis, der in der Mitte abgebrochen ist, geht offenbar dahin, daß der Psalm zur Hälfte auf Gott, zur Hälfte auf Christus zu beziehen sei<sup>1</sup>. Wahrscheinlich steht nun in diesem Zusammenhang auch das seinerseits am Anfang abgebrochene Zitat Dt. 31<sup>16-18</sup>. J. mag die Stelle als einen Beweis angeführt haben, daß an derselben Stelle bald von Gott, bald von dem *ἐτερος θεός* die Rede sei<sup>2</sup>. Vielleicht mag es sich auch aus diesem Zusammenhang heraus erklären, daß dann 75 – zum Beweise, wie eng verbunden *θεός* und *κύριος* (*ἐτερος θεός*) im A. Test. seien – die Stellen zitiert werden, an welchen von dem Male'ach Jahve die Rede ist, den Jahve senden, und in welchem sein Name sein wird (Ex. 23<sup>20f.</sup>). Diese Ausführungen verweben sich dann mit der Auffassung, daß der Engel, der Israel führen wird, Josua sein soll, daß also in Jesus der Name Gottes wohnt. So lenkt der Disput allmählich wieder zu dem Hauptthema der wunderbaren Geburt zurück (76). Aber auch jetzt wird die Exegese von Jes. 7 noch nicht wieder aufgenommen. Es werden vielmehr zunächst eine Reihe von Schriftbeweisen für das Dogma von der wunderbaren Geburt beigebracht (Anspielungen auf Dan. 7<sup>13f.</sup> 2<sup>84</sup>; Jes. 53<sup>8</sup>; Gen. 49<sup>11</sup>). Mit dem Zitat, das dann folgt, Jes. 9<sup>6</sup> (*ἄγγελος μεγάλης βουλήs*), hat es eine eigentümliche Bewandnis. Es wird nachher die Vermutung begründet werden, daß hier ursprünglich die ganze Stelle: „uns ist ein Kind geboren“, stand, die in diesem Zusammenhang sonst überall angeführt zu werden pflegt. Wie dem sein mag, jedenfalls heftet sich der Blick Justins auf dies *ἄγγελος μεγάλης βουλήs*, und so wird er von neuem zu einem Exkurs verleitet über die *μεγάλη βουλή* Gottes, die sich in Jesus kundtut. – Darauf endlich kehrt J. zu dem 66 begonnenen, 71 durch das Proömium über die falschen Bibelfstellen eingeleiteten Hauptthema zurück, der Auslegung von Jes. 7, und weist nunmehr ausführlich unter allen Spitzfindigkeiten allegorischer Deutung und unter genauem Eingehen auf die vermeintlichen Entsprungen im Leben

1. S. auch Otto zu Kap. 74 Note 5.

2. Beachte, daß hier in einer Anspielung Gottes an Moses, Israel als von seinem Gotte (*κύριος ὁ θεός*) redend eingeführt wird.



Jesu nach, daß die Stelle sich wirklich auf Jesus (nicht etwa auf Hestia) bezieht. Er hat dabei *λήγεται δύναμιν δαίμονων* auf den bösen Dämon, der in Damaskus wohnt, gedeutet. Das versührt ihn wiederum zu einem Exkurs über böse Dämonen (79) und gar über das tausendjährige Reich (Chiliasmus) 80–82. Mit 83 sind wir wieder beim Thema. Auch den Psalm 109 hat man fälschlich auf Hestia gedeutet (83, beachte die Dubiette zu 33); es heißt wirklich – auf Jesus bezüglicb – *ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήγεται* (84). Auch Ps. 23 ist wieder auf Hestia noch auf Salomon zu beziehen (85). Am Ende folgt, nachdem J. sich noch zum Schluß gegen den Vorwurf mehrfacher Wiederholungen verteidigt hat, nach einer Zwischenfrage des Mnaseas – scheinbar ganz außer allem Zusammenhang – ein langes Zitat: Jes. 66<sup>s</sup>–11. Justin äußert selbst von diesem Zitat: *ἐν ὧς καὶ τὸ μυστήριον τῆς πάλης γενέσθω ἡμῶν* . . . Aber was soll hier der Hinweis<sup>1</sup> auf unsere Wiedergeburt in diesem Zusammenhang? Sollte vielleicht der hier zitierte Vers: *πρὶν ἢ τὴν ὥδονσαν τεκεῖν καὶ πρὶν ἐλθεῖν τὸν πόρον τῶν ὠδόνων, ἐξέτεκεν ἄρσεν* – in einem Zusammenhang, den J. hier verarbeitet, auf die wunderbare Geburt bezogen gewesen sein? Wir werden unten eine Bestätigung dieser Vermutung finden.

Wir schauen an diesem Punkt zurück: von Kap. 66 an hat Justin wenigstens einen Faden in der Hand behalten, nämlich die Auslegung von Jes. 7. Das Thema wird (neben zwei andern) in 67 angeknüpft, 71–73 (–75) eingeleitet, 77–78. 84 angeführt, 83. 85 durch parallele Auslegungen gestützt, es beherrscht den Zusammenhang in zentraler Weise. Daneben steht ein ganz kurzer, allgemeiner Schriftbeweis für die wunderbare Geburt (76, Schluß von 85?); daneben wiederum Exkurse: 67–68 Gesehwandel Jesu (gehört eigentlich zu dem ersten Abschnitt 11–30); 69–70 Nachfassungen der Dämonen; 79 gibt es böse Engel? 80–82 Chiliasmus.

Dann beginnt Justin mit 86 das neue große Thema: den Nachweis des *Χριστὸς παθὴνός*; 86 ist freilich ein für sich bestehender Abschnitt, er verfolgt das *σύμβολον* des *ξύλον* und der *ἐξάβδος* durch das ganze A. Test.. (Der Abschnitt könnte auch zu den typologischen Ausführungen 40–42 gehören.)

1. Noch merkwürdiger ist der zweite Anknüpfungsversuch Js: in dem Jesaiawort sei von der Feindesliebe die Rede, welche ihn in seinen Disputationen treibe (vgl. den Anfang des Zitats: *ἐπ' αὐτῷ ἀδελφοὶ ἡμῶν τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς*). Und deshalb zitiert J. feierlich die ganze Stelle?

Ad vocem *ἐξάβδος* ist dann in 87–88 ein langer Exkurs angehängt, eine Erläuterung zu Jes. 11<sup>1</sup>–3: *ἐξελεύσεται ἐξάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰσσαί*. In der Auslegung aber wird ein interessantes Problem behandelt: wie paßt die Annahme der Erfüllung Jesu mit dem Gottesgeist – hier und im Taufbericht – zu der Annahme seiner Präexistenz und Gottheit? Kap. 87–88 gehören in die Reihe der Kapitel hinein, welche die Frage behandeln, ob dieser Jesus der Christ sei (vgl. die Berührungen mit 48ff.).

Nun wird eigentlich die Ausführung über den *παθὴνός Χριστός* gar nicht mehr in ihrer ganzen Breite aufgenommen. Bemerkenswerter Weise gibt Tr., wie am Anfang, zu, daß er überzeugt sei, daß die Schrift von einem lebenden Messias weisage; aber daß dieses Leiden gerade der Kreuzestod sei, das müsse J. noch beweisen. Es folgen die bekannten Beweise für das Kreuz: Moses im Kampf Israels wider Amalek; die *κρίματα μονοζώουτος* im Josephsagen Dt. 33<sup>13</sup>–17; die Schlange in der Wüste (89–91). Und schon wieder holt J. zu einem längeren Exkurs aus. Es gehört, so heißt es, eine große Gnade Gottes dazu, die Schrift (vgl. die vorhergehenden künstlichen Deutungen) recht zu verstehen, und das wird nun deutlich gemacht durch Ausführungen (92–93) über die richtige Beurteilung des alttestamentlichen Gesetzes, wie sie ganz und gar in den ersten Teil des Dialogs hineinpassen. J. hat ja jetzt bei einer derartigen Entgegnung in der Disputation eine vortreffliche Entschuldigung bei der Hand. Der zweite Tag der Disputation hat neue (jüdische) Hörer gebracht, und ihnen müssen, wie er an anderer Stelle ausdrücklich hervorhebt, dieselben Dinge noch einmal gesagt werden. Daß J. auch hier übrigens ältere, ihm vorliegende Zusammenhänge bearbeitet, ergibt sich an einem Punkt mit besonderer Deutlichkeit. Er zitiert (93) die Zusammenfassung, die *ὁ ἡμέτερος κύριος καὶ σωτὴρ Ἰ. Χρ.* selbst dem Gesetz gegeben habe (Mt. 12<sup>sof</sup>. St. 10<sup>27</sup>): *ὁ γὰρ ἐξ ὁλης τῆς καρδίας . . . ἀγαπῶν τὸν θεόν, πληρῶς θεοσεβεὺς γνώμης ἐπάσχων, οὐδένα ἄλλον τιμῶσει θεόν. καὶ ἀγγέλλον ἐκείνων, ὅς σὺς ἱκανὸν εἴην, ἂν τιμῶσαι θεοῦ βουλομένον, τὸν ἀγαπῶμενον ἑπ' αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ (1).*

Genau setzt dann 94 bei dem abgebrochenen Zusammenhang von 91 wieder ein. Es ist noch immer die Rede von der ehernen Schlange und der richtigen Deutung dieser Perikope. Nunmehr greift J. zurück auf den Hinweis auf Dt. 27<sup>26</sup>, mit dem Tryphon 89 seinen Einpruch gegen die Predigt vom Kreuz begründet hatte, und gibt eine längere Auseinandersetzung mit dieser Stelle (95 f.).





Der Inhalt der folgenden Kapitel 97–107 (Anfang) ist sehr kurz zusammenzufassen. Justin bringt zunächst eine Reihe von weiteren Weisungen über den *Χριστός παθητός*: Pf. 35f.; Jes. 65.2. 57.2. 53.9. Dann kommt er auf den locus classicus des Weisungsbeweiſes, den Pf. 21. Er zitiert zunächst 21<sup>16–18</sup> und belegt die Erfüllung aus der Leidensgeschichte (97). Aber dann setzt er – nachträglich – den ganzen Psalm in den Zusammenhang ein und bringt nun zu diesem einen fortläufigen Kommentar (98–107 Anfang) mit zahlreichen Belegen seiner Erfüllung aus der evangelischen Geschichte und so, daß die Ausführungen weit über die spezielle Leidensgeschichte hinüberschlagen und das gesamte Leben Jesu umfassen.

Wie ist das zu erklären? Ich meine, alles drängt auf den Schluß hin, daß J. hier einen bereits fertigen Kommentar zu Pf. 21 seinem Dialog einverleibt hat! Und dafür kann noch ein weiterer sprachlicher Grund beigebracht werden. Es ist doch ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß Justin nur<sup>1</sup> in diesem Abschnitt des ganzen Dialogs und hier nun volle dreizehn Mal den bekannten Ausdruck *ἀπομνημονεύματα* für die synoptischen Evangelien gebraucht!<sup>2</sup> J. gebraucht den Terminus freilich auch in der Apologie. I 66 zitiert er: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ἐπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν*<sup>3</sup>, *ἃ καὶ λέγει εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν*, und im Anschluß daran berichtet er I 67 von der Verlesung der *ἀπομνημονεύματα* im Gottesdienst der Christen. Aber im Dialog findet sich der Ausdruck nicht wieder. Justin läßt hier Tryphon selbst von dem *λεγόμενον εὐαγγέλιον* reden (10); spricht von den *βραχέα ἐκείνων λόγια* (18), zitiert ein evangelisches Wort mit einem einfachen *γέγραπται* (49. 269 A), oder sagt *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι* (88), und selbst in unserm Stück steht an einer Stelle der Ausdruck: *καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπὼν* (100. 326 D)<sup>4</sup>. Dieser Tatbestand kann nicht zufällig sein. M. E. haben wir es hier, wenn wir (was nicht nötig ist) eine fremde Quelle nicht annehmen wollen, mit einem wechselnden Sprachgebrauch Justins zu tun. Er

1. Auch in Kap. 107 gehört wenigstens der Anfang noch zu dem Psalmenkommentar.

2. Vgl. die Stellen bei Th. Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons* I 468<sup>2</sup>. Dialog 100. 101. 102<sup>16</sup> (die kleinen Ziffern-Noten bei Otto) 103<sup>19</sup>. vor 33. 104. 105<sup>4</sup>. vor 15. 106<sup>7</sup>. 9. 17. 107<sup>1</sup>.

3. Vgl. *οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν* I 53.

4. Diese Formel steht in einem Zusammenhang, in welchem J. durch eine deutliche Nach das vorliegende Stück mit dem Zusammenhang des Ganzen verbindet. Beachte das doppelte *ἀπέδειξα* unmittelbar vorher.

scheint in früherer Zeit den Ausdruck *ἀπομνημονεύματα* häufiger angewandt zu haben, in der Apologie gebraucht er ihn noch, im Dialog meidet er ihn<sup>1</sup>, und der häufige Gebrauch des Wortes in diesem Abschnitt zeugt sicher stark für die Herübernahme eines früher verfaßten Elaborats.

Im Anschluß an die Erwähnung des Jonaszeichens am Schluß des Kommentars (107 Anfang) folgt eine Strafpredigt Js gegen die *γενεὰ μοιχαλὶς* des Judentums, auch wieder eine Hindeutung darauf, daß wir am Ende eines herübergenommenen Abschnittes stehen. – An diesem Punkt vermissen wir nun eine reguläre Weiterführung des großen Weisungsbeweiſes. Es sollte nun (vgl. 63) das „Aufgefahrgen Himmel“ bewiesen werden. Es findet sich statt dessen nur ein ausführliches Zitat für die Befehrung der Heiden (Missa 41–7, 109), dessen Beziehung auf die zweite Parusie dann eingehend begründet wird.

Und schon im folgenden bewegt sich Justin wieder in der beliebten Bahn des Ekturles. Was wir hier finden, sieht aus wie eine Sortierung, teilweise auch eine Dublette von 40ff.; es ist eine Sammlung typologischer Deutungen<sup>2</sup>: die beiden Böcke, die ausgestreckten Hände des Moses, Josuas (Jesús) Name, Pascha-Opfer, der rote Faden der Hure Rahab, die eiserne Schlüssel (111–112). Daran schließt sich (112 B) eine Polemik gegen die wörtliche Auslegung der Schrift zu Gunsten der Allegorese, die uns etwa an Philo erinnert. Vielleicht wendet sich im Folgenden (113) der Spott über die Forscher, die nach dem Zusatz des a im Namen Abraams und des r im Namen der Sarra forschen, direkt gegen bekannte allegorische Ausführungen Philos. Man sollte lieber auf die wirklichen Geheimnisse der Schrift achten, so z. B. auf Namen und Figur des Josua. Dann folgen hermeneutische Regeln über die richtige Deutung der Tempora (vgl. die Apologie I 36ff.) und wiederum Polemik gegen die wörtliche Ausdeutung (114). Ad

1. Für den hellenistischen Gebrauch des Wortes *ἀπομνημόνευμα* s. Norden *Agnoſtos Theos* 351. Moiragenes schrieb *ἀπομνημονεύματα* des Apollonios (Origenes c. Cels. VI 41). – Papyrus mag. Leyd. 3. 27: *ἐν τοῖς Εὐθύρον ἀπομνημονεύμασι*. Titel einer manichäischen Originalurkunde bei Kögler, *Mani* 404. Dazu notiere ich den bemerkenswerten Schluß des Demonax (Pi-Eucian): *ταῦτα ὁλόγα πᾶν ἐν πολλῶν ἀπομνημόνευσα*. Der Demonax ist eine echte *ἀπομνημονεύματα*-Urkunde. Vgl. noch Zahn a. a. O. 472<sup>4</sup>.

2. Die Art, wie Justin den Anschluß findet, ist charakteristisch. Die erste dieser typologischen Deutungen handelt von der Parusie! Daher ist dann die ganze Ausführung hierhergestellt.



vocem Josua und unter ausdrücklicher Betonung, daß bei der nun folgenden Deutung nach einem ähnlichen Prinzip verfahren werde, wird nun eine ausführliche Deutung der Sacharjaisagung 2<sup>10</sup>–3<sup>2</sup> ange-schlossen und nachgewiesen, daß die Weissagung sowohl dem damaligen Höherpriester wie indirekt und insbesondere Jesus gelte. Und damit verbindet sich endlich die bekannte Deutung von Mal. 1<sup>10</sup>f. auf die christliche Eucharistie (115–117).

Wir haben also in dem Exkurs Kap. 111–117 ein mixtum compositum. Verschiedene kleinere Stücke scheinen hier zusammenge-woben zu sein: eine Fortsetzung der typologisierenden Quelle 40–42 liegt 111–112, 117 vor. Damit verbinden sich Ausführungen über die hermeneutische Methode, die vielleicht ursprünglich ebenfalls in diesem Zusammenhang standen (113–114); endlich vielleicht eine Ab-handlung über die Jesus (Josua)-Figur im A. Test. (114 B–116). Das alles ist ganz willkürlich an dieser Stelle in die Ausführungen des Dialogs auf Grund einer äußerlichen Veranlassung hineingeklopft!

Kap. 118 wird, wie es scheint, der Faden von 109 f. wieder auf-genommen. Dort war J. schnell zu einer Weissagung der zweiten Parusie übergegangen. Hier werden allerlei Weissagungen, die sich auf die Erhöhung des Christos beziehen, zusammengetragen: Ps. 109<sup>4</sup>; Jes. 57<sup>2</sup>; Da. 7<sup>26</sup>; II. Sam. 7<sup>14</sup>–16; Ez. 44<sup>3</sup>.

Dann aber gleitet die Gedankenführung allmählich zu einem neuen Thema hinüber, das nun zum großen Teil den Schluß des ganzen Buches beherrscht. Hierher gehört bereits das letzte Zitat von 118, Jes. 52<sup>15</sup>–53<sup>1</sup>, und dann heißt es 119 nach Zitierung des langen Ab-schnittes Dt. 32<sup>16</sup>–28 (*καὶ γὰρ παροξήλωσεν αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔδρανε*); *ἡμεῖς* λαὸς ἔτερος ἀνεθήλαμεν. Die Christen sind das wahre Volk (*στρέψα*), das Gott in Abraham, Isaak, Jakob, Juda gesegnet hat<sup>1</sup>. Das Zitat 71<sup>17</sup> „τὸ ὄνομα αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα, ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἀνατέλει καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη“, das mit seiner letzten Hälfte gut in den Zusammenhang hineinpaßt, bringt den J. von neuem zu einer kleinen Entgegnung. Er bleibt mit seiner Exegese an dem ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἀνατέλει hängen und füllt das Kap. 121 mit einem christologischen Exkurs.

Aber mit Ende des Kapitels ist er wieder im Zusammenhang. Und jetzt hören wir zum ersten Mal vernehmlich das Schlagwort, das

1. Beachte die Auseinandersetzung über die Differenz in der Übersetzung von Gen. 49<sup>11</sup> f. (*εἰς αἶν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ* – ὃ ἀνέκειρα) nebst der sich anschließenden Polemik (120 B).

von nun an die Ausführungen beherrscht: *Μέγα σοί ἐστι τοῦ κληθῆναι σε παῖδά μου, τοῦ στήσαι τὰς φυλὰς Ἰακώβ καὶ τὰς διασκοπεῖς τοῦ Ἰσραὴλ ἐπιστρέψαι*. (*τέθεικά σε εἰς φῶς ἔθνων*). Die Christen sind das wahre Jakob und Israel! Es folgt zunächst der Beweis, daß sich diese und ähnliche Stellen nicht auf die jüdischen Pro-pheten beziehen 122–123. In der zweiten Hälfte von 123 (352 B) tönt uns wieder dies Schlagwort entgegen. Hier wird Jes. 19<sup>24</sup>f. in diesem Sinn zitiert: *ἐν ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται τριτος Ἰσραὴλ ἐν τοῖς Ἀσσυρίοις καὶ Ἀλγυπτίοις*. Tryphon stellt die verwunderte Frage: *ἡμεῖς Ἰσραὴλ ἔσμεν*; darauf antwortet J. mit der großen Beweisstelle Jes. 42<sup>1</sup>–4: *Ἰακώβ ὁ παῖς μου* .... *Ἰσραὴλ ἐκλεκτός μου*. Von dem Messias, welcher Jakob und Israel genannt wurde, haben wir Christen unsern Namen. Kap. 124 behandelt den allgemeineren Gedanken von der Würdestellung der Christen gleichsam in höherem Chor. Wir begegnen hier der reli-gionsgeschichtlich hochbedeutsamen Deutung von Ps. 81 auf die Christen: *θεοὶ ἔστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες*. Kap. 125 greift auf das eigentliche Thema zurück. Es wird das Geheimnis, das im Namen Israel liegt, gedeutet. Es bedeutet *ἀνθρώπος νικῶν δυνάμεις*: Jesus im Kampf mit dem Verflucher.

Hier aber beginnt nun wieder ein großer christologischer Exkurs 126–129. Dieser Abschnitt ist offenkundig ein Nachtrag zu den Aus-führungen über die Gottheit Christi, in deren Zentrum die Kapitel 56–62 standen; er wird auch von Justin ausdrücklich als Nachtrag eingeführt und behandelt. Wir treffen auf eine schon aus der früheren Abhandlung bekannte Kette von Schriftbeweisen: Exod. 6<sup>2</sup>–4. Gen. 32<sup>34</sup>, 30. Gen. 18. Ausdrücklich vermerkt J. am Schluß von 126: daß er zwei neue Schriftstellen dem Beweis hinzufügt: Nu. 11<sup>23</sup>. Dt. 31<sup>2</sup>f. (wegen des vermeintlichen doppelten *κύριος* in ihnen). Darauf folgen die Stellen, an denen von Hinauf- und Herab-Steigen und andern Mensch-lichkeiten Gottes im A. T. die Rede ist (namentlich Gen. 11<sup>5</sup>, 7<sup>16</sup>). Und daran schließt sich eine große prinzipielle Erörterung, wann überall das A. T. nicht von dem über alle Welt erhabenen *ἀόρατος θεός*, sondern von dem Sohne, dem *ἑτερος θεός* rede (127), sowie eine inter-essante spekulative Ausführung über das Verhältnis Gottes zu seinem Sohne (128), und endlich wiederum eine Kette von Schriftbeweisen (Gen. 18<sup>21</sup>, 3<sup>22</sup>. Prov. 8<sup>21</sup>–25). Noch einmal vermerkt J. ausdrücklich, daß er den Schriftbeweis jetzt erst nachträglich bringe, und zitiert und kom-mentiert die Stelle Dt. 32<sup>43</sup> (129–130). Man bekommt von diesem Abschnitt den Eindruck, daß Justin den Traktat, den er am Anfang des





Dialogs ausführlich benutzt hat (32–34. 36–38. 55 ff.) doch noch nicht ganz ausgeschöpft hat, und daß er nur die Fiktion des Gespräches am zweiten Tage benutzt, um den dort unter den Tisch gefallen Stoff noch jetzt nachträglich zu bringen. Namentlich werden ihm – und mit Recht – die dort nicht gebrachten, hier nachgeholtten prinzipiellen Erörterungen (127) wichtig gewesen sein!

Mit Kap. 130 lenkt J. dann schließlich zum Jakob-Israel-Thema zurück. Der Spruch *ἐμφανήθη ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ* Dt. 32<sup>43</sup> bildet die Übersetzung. Der *λαός*, so deduziert J., ist nicht das empirische Israel, es sind Abraham, Isaac und Jakob und alle Gott Wohlgefalligen im Volk des alten Bundes, aber nicht dieses Volk selbst. Wiederum fällt das Schlagwort: *τοὺς ἀπὸ παντὸς γένους αἰρουμένους πεπεισθαι αὐτοῦ τῇ βουλῇ διὰ τοῦ Χριστοῦ, ὃν καὶ Ἰακώβ καλεῖ καὶ Ἰσραὴλ ὀνομάζει, τοὺς καὶ Ἰακώβ καὶ Ἰσραὴλ (ὡς προέφην ἐν πολλοῖς) εἶναι δεῖ* (360 A). Offenbar soll auch in dieser Weise das nunmehr (131) zitierte Wort: *καὶ ἐγενήθη μέρις κροῖον λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ, σχοίνισμα κληρονομίας<sup>1</sup> αὐτοῦ Ἰσραὴλ* verstanden werden. Das empirische Israel, das sich trotz der größten Gnadenbeweise Gottes wieder und wieder Gott gegenüber widerpenfzig erwiesen hat, kann unmöglich das wahre Jakob und Israel sein (131–133)! Wiederum drängt sich ein Exkurs – eine allegorische Betrachtung der Patriarchen unter Polemik gegen polhgamische Anschauungen jüdischer Lehrer – dazwischen (Kap. 134). Aber 135 nimmt noch einmal den Hauptfaden auf. Christus ist Israel, denn es heißt: *ἐγὼ κύριος ὁ θεός . . . ὁ καταδείξας Ἰσραὴλ βασιλέα ἑμίν<sup>2</sup>*. Christus ist Jakob und Israel (Jes. 42<sup>1–4</sup>): *ὡς ὁὖν Ἰσραὴλ τὸν Χριστὸν καὶ Ἰακώβ λέγει, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐκ τῆς κοίτης τοῦ Χριστοῦ κατομηθέντες Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν εἰμεν γένος*. Es folgen erneute Schriftbeweise: Jes. 65<sup>9–12</sup> (καὶ ἐξάξω τὸ ἐξ Ἰακώβ σπέρμα καὶ ἐξ Ἰούδα); Jes. 25–6. – *οὕτως καὶ ἐνθάδε δεῖ νοεῖν ἡμᾶς δύο σπέρματα Ἰούδα καὶ δύο γένη, ὡς δύο οἴκους Ἰακώβ, τὸν μὲν ἐξ αἱματος καὶ σαρκός, τὸν δὲ ἐκ πίστεως καὶ πνεύματος γεγεννημένον*.

Hier brechen wir ab<sup>3</sup>. Wiederum haben wir einen größeren, durch 1. Justin zitiert und ezegeisiert (vgl. auch 130. 359 D) den ganzen Zusammenhang Dt. 327–9. Dadurch wird der vorliegende Tatbestand etwas verdundelt.

2. LXX Jes. 45<sup>15</sup>, im alttestamentlichen Text: „der Israel erschaffen hat, euern König“.

3. Es folgt noch eine Strafpredigt gegen das Judentum 136–137 (wobei das schon 133 zitierte Wort Jes. 39 f. mit seiner doppelten Übersetzung *ἡσώ-*

zahlreiche Unterbrechungen Justins fast unferntlich gewordenen einheitlichen Zusammenhang entbedt, der sich über die Kap. 118. 346 C. 119–120. 121 350 C. 122–123. 125. 130–133. 135. (140 Anfang) erstreckt. Das Thema ist: die Christen, das neue Gottesvolk, das wahre Jakob und Israel (Juda).

Zu diesem Abschnitt gesellen sich nun endlich inhaltlich die Ausführungen, die J. im Anfang des Dialogs Kap. 11–30 gibt. Daß die beiden Themata zusammengehören<sup>1</sup>, deutet J. selbst an, indem er nach der Erwähnung der großen Schlagworte *καινὸς νόμος, καινὴ διαθήκη* fortfährt: *Ἰσραηλιτικὸν γὰρ τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν, καὶ Ἰούδα γένος καὶ Ἰακώβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραάμ . . . ἡμεῖς εἰμεν* (11. 228 E).

Wir versuchen zum Schluß auch diesen Abschnitt zu analysieren. Es ist jedenfalls klar, daß wir etwa von Kap. 16 bis 23 einen einigermaßen gut bewahrten Zusammenhang vor uns haben. Es wird hier überall nach demselben Schema nachgewiesen, daß die Bestandteile des jüdischen Zeremonialgesetzes deshalb für den Christen ungültig seien, weil sie überhaupt im Plane Gottes nur eine vorübergehende Gültigkeit haben und eigentlich nur zur Bestrafung und Zucht des in seinen Sünden verhärteten Israels gegeben seien. So wird 16 die Be-schneidung behandelt (16 234 B καὶ ὅμιν ὅν ταῦτα bis 18 235 E *ἡμεῖς γὰρ καὶ ταύτην* ist Exkurs, Strafpredigt gegen die Juden), daran schließen sich allerlei vorläufige Bemerkungen über das Ende auch der übrigen Gesetzesbestandteile 18 Ende–19. Dann folgt die Ausein-andersetzung mit den Speisegesetzen (20), den Reinheitsvorschriften (21), dem Opferkult (22). Das ganze wird (23) durch eine zusammenfassende

*μεν – ἄρουμεν τὸν δίκαιον* eine Rolle spielt); 138–139 eine Allegorisierung der Noach-Geschichte und -Gesetze (wieder ein für sich bestehendes Stück); dann die Schlußkapitel 140–142. (Beachte im Anfang von 140 noch einmal das Jakob-thema.)

1. Auch sonst steht ihm dies Thema, daß Christus (und die Seinen) Jakob und Israel seien, lebendig vor Augen, so daß er schon vorher im Dialog darauf verweist, als hätte er den Beweis geführt. Besonders charakteristisch 100. 326 C D.: *οὐ γὰρ καὶ Ἰακώβ καὶ Ἰσραὴλ καλεῖται ὁ Χριστός, ἀπέδειξα*. (vgl. 327 B). Dieses *ἀπέδειξα* kann man nicht durch einen Hinweis auf 75 erklären, wo eben auch nur einfach behauptet wird, daß Christus Jakob und Israel heiße, – auch nicht durch Rückweis auf 36 254 DE, wo allerdings ganz nebenächlich aus dem *θεός Ἰακώβ* Ps. 236 auf diesen Beinamen Christi geschlossen wird (vgl. noch 114. 341 D). – Jene Äußerung kann eigentlich nur auf die Ausführungen 123 ff. gehen und das *ἀπέδειξα* sich nur daraus erklären, daß J. der Traktat über das wahre Jakob und Israel bereits fertig vorlag, als er den Dialog schrieb.



Betrachtung abschließen, in welcher das mosaische Zeremonialgesetz in Gegensatz zu dem allgemeingültigen Moralgesetz des einen ewigen Gottes gestellt wird (vgl. die Wiederaufnahme dieses Gedankenganges 30 Anf. 92 f.). Der Abschnitt, der diesen Kapiteln unmittelbar vorhergeht 13–15<sup>1</sup>, über das wahre Wasserbad, die wahren Azyma (p. 231 D), das wahre Fasten mit seiner einfach allegorisierenden vergeistigenden Betrachtung ist seinem ganzen Stil nach von jener gründlichen Auseinandersetzung mit dem Zeremonialgesetz unterschieden. Was von 23 B an bis 30 folgt ist eine von Einwänden Tryphons unterbrochene Strafpredigt Justins gegen das Judentum. Man bekommt auch hier den Eindruck, daß sich die Ausführungen Justins um einen herausstechbaren Kern abgelagert haben.

Wir fassen zusammen. Bei einer näheren Untersuchung klafft der Dialog Justins in eine ganze Menge einzelner, oft einfach neben einander stehenden gebliebener, oft künstlich mit einander veranserter Traktate aus einander. Wir stellen diese noch einmal zusammen:

- 1) Der Nachweis des präexistenten *ἔτερος θεός*: 32–34. 36–38. 55–62. 63 B–65. 126–129.
- 2) Der Nachweis, daß dieser Jesus wirklich der Christ sei: 48 B. 49–51. 52–54 (Kommentar zu Gen. 49; vgl. Apol. I 32); vielleicht 87 f. (Kommentar zu Jes. 111–3).
- 3) Die wunderbare Geburt a) Kommentar zu Jes. 7 : 67 (Anfang). 71 ff. (allgemeine Bemerkungen über jüdische Schriftfälschungen vgl. 120. 137). 77–78. 83 (parallele Erörterungen zu Ps. 109). 84. 85 (parallele Erörterungen zu Ps. 23): b) allgemeiner Beweis für die wunderbare Geburt: 63. 85 B (? Jes. 66<sup>5</sup>–11).
- 4) Der *Χριστός παθὴρ* (der Beweis ist wesentlich beschränkt auf den *Χριστός σωωθεις*): 89. 90 f. 94–96 A.
- 5) Himmelfahrt, Erhöhung, Parusie: 118. 121. 109 f.
- 6) a) Christus und die neue Gemeinde, das wahre Israel und Jakob: 118 346 C. 119–120. 121 350 C. 122 f. 125. 130–133. 135. (140). b) Neues Gesetz und neuer Bund 16. 18–23. (15–15)<sup>2</sup>.

1. Auch hier haben wir in 13 ad vocem *ἀλμα χριστοῦ* eine starke Unterbrechung. Die ganze Lebensweisagung Jes. 52<sup>10</sup>–54<sup>6</sup> ist von J. eingeschoben; mit 14 Anfang sind wir wieder beim Thema. — Auch 14 B entgleist J. fortwährend aus dem gegebenen Zusammenhang.

2. Nr. 3–6 (vielleicht 2–6) gehören natürlich enger zusammen. — Diese Be-  
weise, die sich an den Gang des „Lebens“ Jesu resp. den Gang des Kerygma

7) Eine Sammlung typologischer Deutungen alttestamentlicher Kultvorschriften: 40–42. 43 f.? 86? 111 f. 117.

8) Ein Kommentar zu Ps. 21: 96 B–107 A (vgl. o. 52–54. 87 f.; 113–116 Deutung der Josuasstellen, namentlich Sach. 2<sup>10</sup>–3<sup>2</sup><sup>1</sup>).

9) Eine Reihe kleinerer Stücke: 35 die Kegereien; 45–47 Stellung zum Judentum; 69 f. die Nachäffungen der Dämonen; 79 die bösen Engel; 80–82 der Chiliasmus<sup>2</sup>; 134 Patriarchenehen; 138 f. Noah usw.

Jch behaupte nicht, daß Justin alle diese Traktate so wirklich vor-  
gelegt hätten. Die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, daß er diesen oder jenen Exkurs aus dem Stegreif und ohne weitere Unterlage aus-  
geführt haben könnte. Die Abgrenzung der einzelnen Stücke ließe sich natürlich vielleicht auch etwas anders vornehmen. Aber was ich behaupte ist, daß im großen und ganzen die Komposition des Dialogs unter dieser Voraussetzung begreiflich wird, daß J. eine Reihe ihm bereits fertig vorliegender nicht dialogisierter Traktate zu einem großen Werk der Literatur zusammengewoben hat.

Können wir uns noch eine genauere Vorstellung von diesem Material machen, das Justin seinem Dialog zu Grunde gelegt hat? Wir werden, glaube ich, nicht irgehen, wenn wir bei diesen Traktaten an von Justin gehaltene Schulvorträge denken. Sie mögen deshalb zu einem guten Teil von ihm selbst stammen. Allerdings werden wir die Frage nach dem literarischen Eigentum hier gar nicht so bestimmt stellen dürfen. Was vorliegt, ist auch hier von Hand zu Hand weitergegebenes Schulgut. Indizien, aus welchen wir J. bei irgendwelchen Stücken die Urheberhaft direkt absprechen müßten, sind im großen und ganzen nur wenig vorhanden. Ebenso wenig wird man mit Sicherheit behaupten können, daß J. bei dieser Art der Überlieferung überall als ihr direkter Urheber anzusehen sei.

Gehe wir dieser Frage noch etwas weiter nachgehen, werfen wir zunächst noch einen Blick auf die Komposition der ersten Apologie. Es handelt sich hier vor allem um das mit I 30 ff. beginnende Mittelstück. Hier will Justin den Hauptbeweis für die Wahrheit des Christ-

von dem Christos eng anknüpfen, haben vielleicht von Anfang an – darauf deuten auch die unten zu besprechenden Parallelen aus Justins Apologie und der Epideixis des Irenaeus – eine Einheit gebildet.

1. Vgl. noch das kleine Kommentarsstück zu Ps. 18 in K. 30 (bei fehlendem Text).

2. 92 f. wird irgendwie zu dem in 11–30 verarbeiteten Traktat gehört haben.





lichen Glaubens, nämlich einen umfassenden Schriftbeweis geben. Er leitet diesen ein mit einem Bericht über die Propheten und über die Entstehung der Übersetzung der Septuaginta. Dann giebt er, wie man allgemein erkannt hat, am Schluß von Kap. 31 die Disposition des folgenden Beweises<sup>1</sup>. Dieser Disposition gemäß behandelt er in den folgenden Kapiteln: a) das Kommen Jesu in die Welt an einem bestimmten Zeitpunkt (32. Gen. 49.10f. Jes. 11.10); b) die wunderbare Geburt (33. Jes. 7.14); c) die Geburt Jesu in Betlehem (34. Mich. 5.2); d) das öffentliche Auftreten Jesu<sup>2</sup> und seinen Einzug in Jerusalem (35. Zach. 9.9).

Nun aber folgt ein großer Exkurs: eine allgemeine Ausführung über das richtige Verständnis von Weisagungen: Bald verkündet in der Schrift der Logos (Geist) die Zukunft (1); bald redet die Schrift in der Person Gottes des Vaters (2), bald in der Person Christi (3), bald aus dem Munde der Völker, die dem Herrn oder seinem Vater antworten (4). Diese Einteilung ist schon in sich wenig klar und logisch. Noch unklarer ist die Art, wie im folgenden die Disposition ausgeführt wird. Klar ist, daß Kap. 37 Beispiele zu Punkt 2 bringt, Kap. 38 zu Punkt 3. Kap. 39 beginnt: „Wenn aber der prophetische Geist als Verkündiger der Zukunft auftritt“, und leitet so die Weisagung von der seligen Zukunft (Jes. 2.2f.) ein. Daran schließt sich eine belächliche Reihe anderer Zukunftsweisagungen: Ps. 18.2–5. Ps. 1–2. Ps. 95.1–10 (39–41). Das gehörte alles, wie es scheint, zu Punkt 1, wenn man nicht das Zitat Ps. 1–2 auf 4 (Reden vieler Völker) beziehen will. Kap. 42 aber fährt dann fort: „Wann der prophetische Geist aber das Zukünftige als bereits geschehen verkündigt . . ., auch das wollen wir deutlich machen“. Davon war nun oben in der Disposition

1. ἐν δὲ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὗρομεν προκηρυσσόμενον, παραγγέλλον, γεννώμενον διὰ παθόντων καὶ ἀνδρούμενον καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μάλακτιαν καὶ νεκροὺς ἀνέγειροντα καὶ . . . στανομένον . . . καὶ ἀποδρῖσχοντα καὶ ἀνεγείρομενον καὶ εἰς οὐρανὸς ἀνερχόμενον καὶ νύκτωρ θεοῦ ὄντα . . . καὶ τινες πεμπομένους ἐπ' αὐτοῦ κηρύσσοντας ταῦτα καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἀνθρώπους μάλλον αὐτῷ πιστεύειν.

2. Das Kapitel beginnt mit dem Hinweis darauf, daß Jesus bis zu seinem öffentlichen Auftreten unbekannt bleiben soll. Das wird durch Jes. 9.6 bewiesen: „Ein Kindlein ist uns geboren und ein Jüngling ist uns geschenkt, dessen Herrschaft auf seinen Schultern ruht“. Uebersher deutet J. die „Herrschaft auf seinen Schultern“ auf das Kreuz Jesu. Indem er dann an die Weisagung andere Leidensweisagung anhängt (Jes. 65.2, 58.2 und namentlich Ps. 21.16), durchbricht er schon hier den Zusammenhang.

gar nicht die Rede gewesen. Und doch kommt erst Sinn in diese hinein, wenn wir sie aus dieser Ausführung ergänzen. Es mußte dort oben heißen<sup>1</sup>: Bald verkündet der Geist Zukünftiges wirklich als Zukünftiges (ὡς προαγγελτικῶς); bald stellt er Zukünftiges als bereits geschehen dar; bald redet er in der Person des Vaters, bald in der des Sohnes (das Weisagen aus dem Munde vieler Völker, dessen Erwähnung im Zusammenhang gar keinen Sinn hat, ist wohl von J. erst in die Disposition unter Hinblick auf die folgenden Zitate eingefügt).

Wir richten unsern Blick noch einmal auf den Anfang von 42. Er lautet vollständig: „Auch das, wann der prophetische Geist das Zukünftige als bereits geschehen verkündigt, wie es auch aus dem vorher Gesagten zu erkennen ist, wollen wir, damit den Lesern<sup>2</sup> keine Entschuldigung übrig bleibt, deutlich machen“. Nach dieser Erklärung folgen nun keineswegs erläuternde Beispiele, sondern nur ein Rückweis auf die bereits vorgebrachten Davidsweisagungen, offenbar Ps. 18.2ff. und Ps. 1–2. Das deutet darauf hin, daß diese Psalmen in der Tat ursprünglich den Beleg zu der Behauptung bildeten, daß der heilige Geist Zukünftiges als gegenwärtig resp. vergangen darstellt. Hier erinnern wir uns, daß auch in dem Pantaínoskommentar Clemens Eklog. 56 gerade zu Ps. 18 die Bemerkung über die Vertauschung der Tempora in der Weisagung gemacht wurde! Gewiß ein merkwürdiges Zusammentreffen! Auch mit dem Zitat aus Ps. 95 (41) mit der Interpolation βασιλεύσει ἀπὸ τοῦ ἐλθόντος hat es eine eigentümliche Bewandnis. Wir erinnern uns, daß J. Dialog 74 gegenüber dem Einwand des Gegners, daß der Psalm gar nicht auf Christus sondern auf Gott gehe, sich mit der Ausflucht behilft, daß er zum Teil auf Gott gehe, zum Teil auf Christus. Das deutet sich allerdings nicht ganz mit der 36 angegebenen Distinktion, daß der heilige Geist bald ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς bald ἀπὸ προσώπου Χριστοῦ rede. Aber es drängt sich doch die Möglichkeit auf, daß der Psalm 95 hier ursprünglich deshalb seine Stelle hatte, weil eine hermeneutische Regel an ihm deutlich gemacht werden sollte.

Man bekommt also den lebhaften Eindruck, daß J. in diesen Kapiteln (36–43) einen älteren Zusammenhang<sup>3</sup> mit gewalttätiger Nach-

1. Justin bestätigt Dialog 114 den erschlossenen Zusammenhang: εὐθὺς ὅτε γὰρ τὸ ἔργον πνεῦμα καὶ ἐναρχῶς πράττειν αὐτὸ, ὁ τύπος τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι ἦν, ἐπολεῖ, ἐπὶ δὲ καὶ λόγους ἐπιδέχεται περὶ τῶν ἀποβαίνων μελλόντων φθιγγόμενον αὐτοὺς ὡς τότε γνωμένον ἢ καὶ γεννημένον.

2. τοὺς τυγχάνουσιν, nämlich die gegenwärtige Schrift.

3. Auch in dem ganz für sich stehenden, in sich mit a. b. c. disponierten



lässigkeit verbogen, geprengt und bis zur Sinnlosigkeit entstellt hat.

An diese methodologischen Ausführungen über den Weisagungsbeweis schließt sich dann ein zweiter Exkurs: der Weisagungsbeweis hebt die freie Willensentscheidung nicht auf. Und nun handelt J. von der menschlichen Freiheit, von der Verantwortung vor Gericht und im Anschluß daran vom Strafgericht, das sich an den Juden vollzogen hat (44–47).

Darauf aber nimmt er den Faden genau da wieder auf, wo er ihn 35 hat fallen lassen. Nur eine kleine Verschiebung scheint dabei eingetreten zu sein. Die Wunder Jesu (48 A, nach Jes. 35-f.) sind nun hinter den Einzug in Jerusalem geraten. Aber vielleicht lag die Reihenfolge in der Quelle Justins vor. Denn schon hier mag darauf hingewiesen werden, daß wir genau diese aus Justin 35 + 48 rekonstruierte Reihenfolge in der Epideiris des Irenaeus wiederfinden: Geburt in Betlehem (63), Einzug (65), Wunder (66–67). Nun folgen die Weisagungen über den *Χριστός παθὴρς*, zunächst die vielverwandte Stelle Jes. 57<sup>2</sup>: *καὶ ἔσται ἐν ἐλπίῃ ἡ τὰς αὐτῶν ἡμέραι ἐκ τοῦ μέσου*. Dann wird in dem Zusammenhang, der hier J. vorlag, das nun folgende Zitat Jes. 65<sup>2</sup> *ἐξέπετασα τὰς χεῖρας μου ὅλην τὴν ἡμέραν* offenbar auf den Kreuzestod Christi bezogen. J. aber zitiert nun den ganzen Zusammenhang und deutet auf das Kommen der Heidenvölker und unter Heranziehung von Jes. 5<sup>20</sup> auf die jetzige Feindschaft der Juden gegen das Evangelium. Nachdem er durch diese Willkür wieder einmal aus der Bahn geraten ist, bringt er 50 f. sachgemäß den großen Weisagungsbeweis Jes. 52<sup>12</sup>–53<sup>8</sup>. Im weiteren Verlauf wird die Voraussagung der Himmelfahrt durch den Hinweis auf Ps. 23<sup>7</sup>-f., Da. 7<sup>13</sup> nachgewiesen (51 B) und die Stellen Ez. 37<sup>7</sup>, Jes. 45<sup>23</sup> (66<sup>24</sup>), Sach. 2<sup>6</sup>, 12<sup>10</sup>–12 u. a. auf die zweite Parusie gedeutet (52). Endlich wird der Gegensatz des alten und des neuen Volkes aus Jes. 54<sup>1</sup>. 19, Jer. 9<sup>26</sup> erwiesen (53)<sup>1</sup>.

Justin hat also in den Kapiteln 31–35. 48–53 einen Traktat zum Weisagungsbeweis, der sich in seinem Gang auf das Engste an den Lebensgang Jesu anlehnt, in seine Apologie eingewoben. Er mag diesen Beweis selbst einmal geschaffen haben, er mag, was mir wahrscheinlicher ist, traktatmäßig K. 23–26 scheint Justin einen ältern Zusammenhang verfürzt und verbogen wiedergegeben zu haben.

1. Beachte wiederum, wie J. den klaren Zusammenhang durch allgemeine Bemerkungen im Anfang von K. 52 und 53 zerstückt.

ditionelles Schulgut weitergegeben haben. Sicher ist es, daß ihm, als er die Apologie schrieb, ein solcher Traktat vorlag; es ist nicht möglich, daß er in demselben Augenblick einen wohl disponierten Zusammenhang schafft, um ihn gleichzeitig an vielen Punkten sinnlos zu zerstören.

Im folgenden Kapitel (54) treffen wir auf bekanntes Gut. Die Ausführungen über die Nachfassungen der christlichen Geheimnisse durch die Dämonen stellen sich denen des Dialogs (69 f.) zur Seite. Auch 55 (über das Kreuz, das Symbol, das die Dämonen nicht nachgeahmt haben, vgl. Dial. 86) stand vielleicht in diesem Zusammenhang. Dieses Thema wird dann (vgl. auch die Kap. 21 f. ähnlichen Stils) 62–64 fortgesetzt und durchbricht hier die Darstellung des christlichen Gottesdienstes. Auch der Nachweis, daß die Dämonen in den Häretikern und den Verfolgern der Christen wirksam waren 56–58 (Dublette zu 26)<sup>1</sup> mag mit dem Vorhergehenden in engem Zusammenhang (Traktat über die Wirksamkeit der bösen Dämonen) gestanden haben. Und daselbst gilt vielleicht von dem Exkurs 59–60, dem Nachweis der Entlehnungen Platons und der griechischen Philosophen aus dem A. T. (vgl. auch die Ausführungen 44 Mitte). Auch dieser „Diebstahl“ der Hellenen konnte ja als Dämonenwerk angesehen werden. Aber auch abgesehen davon, ob diese Vermutung des ursprünglichen Zusammenhanges für die Kap. 59 f. zu Recht besteht oder nicht, — jedenfalls arbeitet J. hier mit entlehntem Gut. Innerhalb seiner eigenen Gedankenwelt nimmt sich die Behauptung von dem Diebstahl der Philosophen am A. T. wie ein Fremdkörper aus. Sie stimmt gerade zu J.'s Lehre von dem in der heidnischen Philosophie wirksamen *λόγος σπερματικός* nicht. Sie paßt nicht zu der Art, mit der J. sich zum Beweise der Vernunftgemäßheit der christlichen Lehre auf deren Übereinstimmung mit dem griechischen Volksglauben und der griechischen Philosophie beruft.

Wir stellen oben die Frage, wie weit dem Justin an den von ihm in Dialog und Apologie aufgenommenen Traktaten das Eigentums-

1. Es liegt hier ein merkwürdiger Tatbestand vor. In der Disposition des kleinen Abschnittes 23–26 wird als Punkt 3 eine Ausführung über die Nachfassung der Dämonen angekündigt. In der Ausführung finden wir unter Nr. 3 (26) eine Polemik gegen die christlichen Irrlehrer. Kap. 54 f. und 56–58 stehen beide Thematika neben einander. Das scheint m. E. ein deutlicher Hinweis darauf zu sein, daß Justin ein Traktat über die Wirksamkeit der Dämonen vorlag, den er ausgangsweise Apol. I 23–26. 54–58 Dial. 69 f. (vgl. Dial. 35) verarbeitete.





recht gebühre, wie weit er hier von schon überkommener Tradition abhängig sei. Wir können hier, glaube ich, — abgesehen von den gelegentlichen Beobachtungen, die doch die teilweise Abhängigkeit Iustins von fremdem Material wahrscheinlich machen — noch einen Schritt weiter kommen, wenn wir uns klar machen, daß es sich bei den Tatsachen Iustins, wesentlich um Schriftbeweis handelt, und wenn wir der Geschichte dieses Schriftbeweises im allgemeinen nachgehen. Und besonders wird hier eine Heranziehung des Schriftbeweises, wie er in des Irenaeus Epideixis vorliegt, unsere Erkenntnis fördern können<sup>1</sup>.

Wir fassen noch einmal in erster Linie den Beweis, den Iustin für die Gottheit Jesu, für den *θεος θεός* und *λόγος* Dial. 55 ff. führt, ins Auge und vergleichen an diesem Punkt die Epideixis des Irenaeus.

Iustin bringt hier folgende Beweisstellen Gen. 18—19 (wobei der Hauptatz auf Gen. 19<sup>24</sup> ruht) Ps. 109. 44<sup>7</sup> f., dann Gen. 21<sup>9</sup>—12 (Traum Jakobs bei Laban); 31<sup>10</sup>—13 (Jakob an der Furch Jakobs); 35<sup>6</sup>—10 (Offenbarung bei Luz-Bethel); 28<sup>10</sup>—19 (Jakobsleiter); Exod. 2<sup>23</sup>—36; Prov. 8<sup>21</sup>—36; Gen. 1<sup>26</sup>—28 (3<sup>22</sup>); Jos. 5<sup>13</sup>—6<sup>2</sup>.

Dem stellen wir Irenaeus Epideixis 44 ff. gegenüber. Hier folgen die Schriftstellen auf einander: Gen. 18 f.<sup>2</sup>; besonders zitiert wird Gen. 19<sup>24</sup>; Gen. 28<sup>12</sup> ff.; Exod. 3<sup>6</sup> ff.; Erwähnung Josuas (Ende von 46); Ps. 44<sup>7</sup> f., Ps. 109<sup>3</sup>.

1. Ich bin zu den folgenden Bemerkungen erst durch Ungern-Sternbergs zusammenfassende Untersuchungen angeregt. Ich glaube, daß hier ein Weg eingeschlagen ist, den es sich lohnt, weiter zu verfolgen. Nur glaube ich nicht, daß die Methode die U-St. bei seiner Untersuchung befolgt, zum sicheren Ziele führt. U-St. vergleicht vor allem die Bibelzitate bei Iustin, Irenaeus Tertullian. Seine Untersuchung beschränkt sich wesentlich auf rein statisches Material. Er zählt für die einzelnen Thematata des Schriftbeweises die vorkommenden Zitate, die Übereinstimmungen und Nichtübereinstimmungen und ihre Verteilung auf die einzelnen Schriftsteller. Dabei kann m. E. kein sicherer Schluß herauskommen. Hier muß viel mehr ins einzelne gegangen werden. Einige wenige Beobachtungen über kontinuierliche Reihensfolgen von Bibelziten sind wertvoller als das massenhafte Material. Vor allem beweisend wäre der Nachweis, daß urprüngliche Zusammenstellungen von dem Überlieferer in ihrem Sinn nicht mehr verstanden wurden. Ich habe im Obigen versucht einiges in dieser Richtung beizubringen, bin mir aber wohl bewußt, daß das Thema eine umfassendere und erschöpfendere Behandlung verdiente.

2. Vgl. dazu bei beiden die verwandte Frage.

3. Ich benutze hier wie im folgenden die ungemein fleißigen Zusammenstellungen Ungern-Sternbergs.

Diese Übereinstimmung in der Auswahl wie in der Reihenfolge der Schriftstellen kann kaum mehr auf Zufall beruhen, und dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn wir nun noch folgende Parallelen aus dem großen Werk des Irenaeus gegen die Ketzher heranziehen. Hier wird IV 10 der Reihenfolge nach auf folgende Stellen der Patriarchensprüche angespielt: Gen. 18<sup>5</sup> ff. 6<sup>13</sup> ff. 3<sup>19</sup>. 19<sup>24</sup>. 31<sup>11</sup> ff.; Exod. 3<sup>2</sup> ff. Iren. IV 20 finden sich wiederum die Hinweise auf Gen. 1<sup>26</sup><sup>1</sup> und Prov. 3<sup>19</sup> f. 8<sup>22</sup>—31.

Außerdem finden wir in der Epideixis 45 B eine kurze Ausführung darüber, daß man überall, wo die Gottheit im A. T. auf Erden weisend und sprechend eingeführt werde, das nicht auf Gott Vater, sondern auf den Sohn Logos zu deuten habe. Dem stellen sich die ausführlicheren Darlegungen Iustins in dem „Nachtrag“, den er zu dem obigen Thema Dial. 127 f. bringt, zur Seite.

Auch auf eine merkwürdige Übereinstimmung in einem Zitat läßt sich endlich hinweisen. Irenaeus beginnt den Abschnitt über die Gottheit Christi (Epideixis 43) mit dem Zitat<sup>2</sup>: „Vor dem Morgenstern habe ich dich geboren und vor der Sonne ist dein Name.“ Das ist eine Kombination aus Ps. 109<sup>3</sup> + 71<sup>17</sup>. Dieselbe Kombination begegnet uns — allerdings in andern Zusammenhang — Iustin Dial. 76: *καὶ Δαυὶδ δὲ πρὸς ἡλίου καὶ σελήνης* (Ps. 71<sup>5</sup>) *ἐκ γαστρὸς γεννηθήσεται αὐτὸν κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν ἐκλήνξε* und 45: *πρὸς ἑωσφορόου καὶ σελήνης ἦν*.

Weniger deutlich ist der Tatbestand in den übrigen Kapiteln des Schriftbeweises. Im Weisungsbeweis für die wunderbare Geburt zitiert J. an der Hauptstelle des Dialogs 76 die Stellen:

Da. 7<sup>13</sup> f. 2<sup>34</sup>; Jes. 53<sup>8</sup>; Gen. 49<sup>11</sup>; Jes. 9<sup>6</sup>; Ps. 71<sup>17</sup>. 5 + 109<sup>5</sup> (f. o.); Jes. 7<sup>10</sup>—17 + 8<sup>4</sup>; Mich. 5<sup>2</sup>.

Dazu in der Apologie I 32 ff.:

Gen. 49<sup>10</sup> f.; Nu. 24<sup>17</sup> + Jes. 11<sup>1</sup>. 10; Mich. 5<sup>2</sup>; Jes. 9<sup>16</sup>.

Irenaeus zitiert in der Epideixis 53—64:

Jes. 7<sup>14</sup>—16; Jes. 66<sup>7</sup>; 9<sup>6</sup>. 5—7; Gen. 49<sup>10</sup> f.; Nu. 24<sup>17</sup>; Jes. 11<sup>1</sup>—10; Amos 9<sup>11</sup>; Mich. 5<sup>2</sup>; Ps. 131<sup>10</sup>—12<sup>3</sup>.

1. Auch Epideixis 55 wird Gen. 1<sup>26</sup> für das Verhältnis zwischen Vater und Sohn zitiert.

2. Vgl. Ungern-Sternberg 61, der übrigens hier die Parallele Dialog 76 nicht herangezogen hat. — Tertullian adv. Prax. 7. 11. (den U-St. zitiert) zeigt keine Spur von dieser Mischung.

3. Wird von Iustin Dial. 68<sup>12</sup> gebracht, aber als Einwand Tryphons.



Auch hier läuft die Beweisführung überrassend parallel. Immerhin könnte man einwenden, daß es sich hier um allerbestantfestes Gut des Weisungsbeweises handelt. Schwere fällt ins Gewicht, daß es uns erst auf Grund dieses Vergleiches mit Sicherheit gelingt, hier und da in dem Wirrwarr der Justinischen Darlegung einen ursprünglicheren Zusammenhang wieder zu entdecken. Wir vermuteten bereits oben S. 289, daß in Kap. 76 des Dialogs J. das Zitat Jes. 9<sup>6</sup> willkürlich verkürzt, nur das eine Wort *ἄγγελος βουλῆς* herausgehoben und durch dieses Wort sich zu einem gar nicht zur Sache gehörenden Exkurs über die durch Jesus offenbar gewordene *βουλὴ* des Vaters habe verleiten lassen. Die Parallelen in der Epideixis und in der Apologie bestätigen das, denn sie beweisen, welche Rolle dieses Wort „ein Kind ist uns geboren“ im Weisungsbeweis gespielt hat. Und endlich muß J. selbst noch Zeugnis für den von ihm zerstörten Zusammenhang ablegen. Denn auf seine Beweisführung zurückblickend sagt er 126: *ὡς δ' ἐπὶ οὗτος, ὃς καὶ ἄγγελος μετὰ τῆς βουλῆς ποτε καὶ ἀνὴρ διὰ Ἰεζεκιήλ, καὶ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου διὰ Δανιήλ, καὶ παῖδ' ὄν διὰ Ἠσαίου . . . κέκληται*. Hier beruft J. sich selbst auf den Teil der Jesaja-Stelle, den er weiter oben unterschlagen hatte.

Am Schluß der breiten Ausführungen über Jes. 7, Kap. 85 — also immer noch im Zusammenhang mit dem Thema von der wunderbaren Geburt — zitiert er Jes. 66<sup>5-11</sup> und bezieht diese Stelle auf das Mysterium unserer Wiedergeburt, ein Thema, das gar nicht hierher gehört. Wir vermuteten bereits oben S. 290, daß J. hier einen Schriftbeweis für die wunderbare Geburt Jesu aus dem Zusammenhang gerissen, erweitert und umgedeutet habe. In der Epideixis erscheint Jes. 66<sup>7</sup> unmitttelbar hinter Jes. 7<sup>14ff.</sup> als Beweis für die Jungfrauengeburt!

In den Ausführungen über den *Χριστὸς παθὴρ* sind derartige Parallelen nicht nachweisbar. Wir erinnern uns daran, daß J. an diesem Punkte auch keinen vollständigen Schriftbeweis bringt, sondern nur das Rätsel des *Χριστὸς σπαραγμῆς* und die darauf bezüglichen alttestamentlichen Weisungen behandelt<sup>1</sup>. Ich gehe aber zum Schluß noch auf eine Reihe von Weisungsstellen ein, die wir bei ihm im Zusammenhang mit den Ausführungen über die Gottheit Christi finden, und zwar an doppelter Stelle einmal gleichsam als Proömium, einmal als Nachtrag. An ersterer Stelle (Dial. 31 — 39) zitiert J.: [Da. 7<sup>13</sup>. Zach. 12<sup>10ff.</sup>]; Ps. 109. 71<sup>1-19</sup>, 23<sup>1-10</sup>, 46<sup>6-9</sup>, 98. 44; Jes. 11<sup>1f.</sup>.

1. Natürlich ist wie J. 96 — 107 so Epideixis 79 — 80 der Ps. 22 ausgiebig benötigt.

Ps. 67<sup>19f.</sup>; — an letzterer (63<sup>f.</sup>); Ps. 109<sup>sf.</sup> 44<sup>6-12</sup>. 98<sup>1-7</sup>. 71<sup>1-19</sup>. 18<sup>2-8</sup>.

Schon die Wiederholung der (ähnlichen) Psalmenreihe an beiden Stellen ist auffällig. Dazu finden sich nun bei Irenaeus auffällige Parallelen. Er zitiert Epideixis 83 — 85: Ps. 67<sup>19f.</sup> 23<sup>7-10</sup>. 109<sup>1</sup>. 18<sup>7</sup>; im *Glencos* IV 33: Ps. 36. 23<sup>7-9</sup>. 18<sup>7</sup>. 98<sup>1</sup>; Jes. 50<sup>8</sup>. 21<sup>1f.</sup>. . . . Ps. 109<sup>1</sup>; Da. 7<sup>13</sup>; Zach. 12<sup>10</sup> . . . Ps. 44<sup>3</sup>. 8<sup>4f.</sup>.

Die Parallelen sind immerhin auffällig. Ja vielleicht können wir durch diesen Vergleich unsere oben gegebene Analyse des Dialogs vervollständigen. Irenaeus bringt diese Stellen nämlich zum Beweis für die Himmelfahrt Jesu; es scheint, als wenn Justin die Ausführungen über die Gottheit Christi und den alttestamentlichen Beweis dafür vermehrt hat um eine Reihe von Stellen, die ursprünglich auf die Himmelfahrt Bezug hatten. Außerdem sieht man im Vergleich mit Irenaeus deutlich, wie J., offenbar um sein Buch recht umfangreich zu gestalten, wieder und wieder statt des einzelnen beweisenden Verses den ganzen Zusammenhang, in welchem dieser stand, zitiert. So konnten denn jene Psalmen ihm auch zum Beweis des neuen Themas dienen. Deshalb er den Zento von Beweisstellen in diesem Zusammenhang mit geringen Veränderungen zweimal bringt, wird allerdings nicht klar, bestärkt höchstens die Vermutung, daß wir hier ein für sich existierendes Stück vor uns haben. Von hier aus erklärt es sich endlich noch, daß J., da wo er nun im Dialog an den Punkt kommt, an welchem der Weisungsbeweis für Auferstehung und Himmelfahrt geführt werden müßte, nichts mehr zu sagen hat, vielmehr sofort zu einer Stelle übergeht, die von der zweiten Paruse handelt (109<sup>f.</sup>: Mt. 41 — 7<sup>1</sup>).

Man könnte gegen diese Beweisführung einwenden, daß Irenaeus in seinen Darlegungen ja nachweislich von Justin abhängig sei. Aber demgegenüber läßt sich doch sagen, daß die Annahme, Irenaeus habe bei seinem Schriftbeweis die zersetzten und willkürlich durcheinander gewürfelten Ausführungen in Justins Apologie und Dialog benutzt und das alles in eine so gute und zusammenhängende Ordnung gebracht, doch eine gewisse Unwahrscheinlichkeit in sich birgt. Auch konnten wir konstatieren, daß Justin an einer ganzen Reihe von Stellen ursprüngliche Zusammenhänge nicht mehr verstanden und willkürlich

1. Die Stellen Dial. 118 sind wohl ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der Erhöhung Christi zusammengestellt: [Mat. 4<sup>5</sup>]; Zach. 12<sup>12</sup>; Ps. 109<sup>4</sup>; Jes. 57<sup>2</sup>; II Kön. 7<sup>14-16</sup>; Ezech. 44<sup>3</sup>; [Jes. 52<sup>15-53</sup>]; vgl. auch 121: Ps. 71<sup>17</sup>. Zach. 6<sup>12</sup> (12<sup>10ff.</sup>).





verbogen und zerrissen hat. So kommen wir doch vielleicht zu der Annahme, die Ungern-Sternberg in seinem mehrfach genannten Werk vertreten hat, daß bereits vor Justin ein zusammenhängender, nach den einzelnen Hauptthemen christlicher Verkündigung geordneter, traditioneller Schriftbeweis existierte, wobei zugestanden werden mag, daß dieser erst in Justins *didaskalēon* seine erstmalige klassische, umfassende und grundlegende Ausgestaltung erfahren hat. Nur hat sich Ungern-Sternberg in seiner vortrefflichen Untersuchung nicht ganz klar gemacht, in welcher Form wir uns diesen Schriftbeweis und seine Überlieferung zu denken haben. An ein eigentliches Werk der Literatur will auch er aus guten Gründen nicht denken, und damit ist er nahe bei der Wahrheit. Die Antwort fällt uns leicht. Wir haben hier altchristliche Schulüberlieferung. In den *didaskalēa* der altchristlichen *didaskaloi* wurde dieser Schriftbeweis ausgebildet, von Hand zu Hand weitergegeben, vermehrt und umgewandelt, von den wandernden Presbytern — man denkt an die Presbyter des Papias, an Justins Beziehungen zu Kleinasien wie Rom, an die Lehrer des Clemens, vor allem an die Wanderungen des Pantaenus, später an den Lebenslauf des Clemens — in ähnlicher Form überall hin verbreitet.

### Kapitel III.

## Die christliche Literatur des zweiten Jahrhunderts. Der altchristliche Didaskalos.

Wir versuchen, mit den neuen Möglichkeiten und Fragestellungen, die sich uns erschlossen haben, noch ein wenig weiter über Justins Zeitalter nach rückwärts zu bringen.

Der Brief des römischen Clemens ist sicher ein Brief, in einer bestimmten Situation an die korinthische Gemeinde vom Haupt der römischen Gemeinde geschrieben. Aber — man hat es schon lange empfunden — welche wunderliche Form hat doch dieser Brief erhalten! Durch die zahlreichen eingestreuten Exkurse ist er zu einer Abhandlung angelächelt worden. Zum eigentlichen Thema, zu dem der Verfasser mit 1–3 ansetzt, kommt er erst mit 37 resp. 39 wieder zurück. Von da an bleibt er, wenn auch mit einigen kleineren Unterbrechungen, bei der Stange bis zu dem großen gebetsförmigen Schluß 59 ff.

Wie aber haben wir uns die erste Hälfte des Briefes zu erklären? Es mag noch hingehen und einigermaßen verständlich sein, wenn uns in Kap. 4–19 drei kleinere Abhandlungen über die *Thematata q'θ'oros*,

*μετάνοια, ταπεινοφροσύνη* begegnen. Denn man kann hier zwischen diesen allgemeinen Paräneseen und dem Zustand der korinthischen Gemeinde immerhin noch einige Beziehungen entdecken. Aber was haben nun die folgenden Ausführungen mit der korinthischen Gemeinde noch irgendwie zu tun? In 20–22 liegt ein Lobpreis der Schöpfung Gottes vor, und dieser ist mit einer Paränese verbunden (*μη λεπτοτακτεῖν ἡμῶς ἀπὸ τοῦ θελήματος θεοῦ*), in der freilich einmal etwas deutlicher auf die Zustände bei den Korinthern angespielt wird, die aber im allgemeinen jeder christlichen Gemeinde gelten könnte. Dann folgt 23–30 ein Nachweis der Gewißheit der Auferstehung der Toten und eine aus dem Gerichtsgedanken sich ergebende Paränese, zum Schluß angehängt ein Hinweis auf die mannigfachen Segnungen, die Gott umsonst gibt 31–32 (man beachte am Schluß die Dilogie). Endlich finden wir 33–36 eine Ausführung, der man eine gemeinsame Überschrift kaum geben kann, die sich aber durch ihre gehobene Sprache (vgl. namentlich 34–36) von der Umgebung einigermaßen abhebt. Es erhebt sich das Problem, weshalb das alles in unserem Brief vorgetragen wird.

Nun ist die Hypothese weit verbreitet, daß Clemens in Kap. 59 ff. das römische Gemeindegebet seinem Brief einverleiht hat. Hier wäre also schon die Vorstellung akzeptiert, daß der Briefsteller ihm fertig vorliegende Stücke in seine Epistel aufgenommen hat. So liegt, meine ich, die Vermutung nicht weit ab, daß sich derartige Fremdkörper auch in der ersten Hälfte des Briefes finden. Die Schwierigkeiten der Komposition würden sich einigermaßen lösen, wenn wir annehmen dürften, Clemens habe in seinem Brief Ansprachen (Homilien) an seine Gemeinde, die er sich schriftlich aufgezeichnet habe, vielleicht hier und da ein wenig in Bezug auf die Verhältnisse der Korinthergemeinde umgemodelt, noch einmal in Briefform verwandelt.

Namentlich auf den Abschnitt 33–36 (38) könnte von hier aus helles Licht fallen. Seiner Zeit hat bekanntlich Dews<sup>1</sup> darauf aufmerksam gemacht, daß sich in Kap. 34 deutliche Anklänge an die Abendmahlsliturgie zeigen. In begeistelter Stimmung weist hier der Schreibende (Redner?) auf die Versammlung der heiligen Engel hin: *κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πλήθος τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παροετώτες* (34<sub>5</sub>). Dann folgt die Kombination der Worte Dan. 7<sub>10</sub> + Jes. 6<sub>3</sub>, die später eine so beherrschende Stellung in der Präfation der Abendmahlsliturgie einnimmt, und dann die

1. Dews, Studien 3. Gesch. d. Gottesdienstes Heft 2–3, S. 13.



Erkennung: *καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναθροέντες τῇ συνεδίῳσει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἑταίρως, εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ.* Wir sehen geradezu eine zur Eucharistie versammelte Gemeinde vor uns. Auch das im folgenden zitierte Wort 1. Kor. 2<sup>9</sup> hat später, worauf bereits Drews hinweist, seine Stellung in der Abendmahls-Iiturgie. Ich habe<sup>1</sup> im Anschluß an Drews die Vermutung ausgesprochen, daß wir auch in 36, in dem begeisterten Hymnus auf Christus Abendmahlsstimmung und Klänge der Abendmahlsiturgie vermuten dürfen, und darauf hingewiesen, daß Christus hier *ἀρχιερεὺς τῶν προσφῶν ἡμῶν, προστάτης καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας ἡμῶν* genannt wird. Wenn es hier heißt: „Durch ihn schauen wir in Himmels-höhen — durch ihn spiegeln wir sein fleckenloses, majestätisches Antlitz wieder — durch ihn werden die Augen unseres Herzens geöffnet — durch ihn wächst unser unverständiger und verfinsteter Sinn hinauf in sein wunderbares Licht — durch ihn wollte (Gott) der Gebieter uns unsferbliches Erkenntnis (Didache 9s. 10s) kosten lassen“, so gewinnt das alles eine lebhaftere Beziehung, wenn wir dabei an eine christliche Gemeinde denken, die sich zur Eucharistie rüstet. — Der Abschnitt beginnt ferner mit einem Hymnus auf den Schöpfergott (33). Wir erinnern uns daran, daß ein Lobpreis der Schöpfungstaten Gott in der späteren Liturgie sehr oft (vgl. 3. B. die clementinische Liturgie im 8. Buch der Konstitutionen) die Präfation eröffnet. Auch die Aufzählung der Gnabengaben Gottes: *ὡς μακάτια καὶ θαυμαστά τὰ ὄντα τοῦ ἀγαθοῦ· ζωὴ ἐν ἀθανασία, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει* (35f.) paßt in diesen Zusammenhang gut hinein; und die Wendung: *ἡμεῖς οὖν ἀγωνιάμεθα εὐθεδῆναι ἐν τῷ ἀφιδμῷ τῶν ἐπομενόντων, ὅπως μεταλάβωμεν τῶν ἐπαγγελμένων δωρεῶν*, erinnert an den späteren Hauptgedanken des großen Interzessionsgebets in der Messe, den Zusammenfluß der Gemeinde mit den Märtyrern und Heiligen.

Aber wie kommen die Reminiszenzen an die Eucharistie in ein Gemeindefestreiben des römischen Clemens hinein? Die Frage hat sich Drews seiner Zeit nicht vorgelegt. Hier tritt unsere oben ausgesprochene Vermutung ein. Könnte I. Clemens 33–36 (38) nicht eine dem Brief einverleibte und vielleicht etwas überarbeitete Ansprache<sup>2</sup> darstellen,

1. Knrios Christos 350.

2. Kap. 37 hat direkt Beziehung auf die Sage der Gemeinde; 38 ist wiederum ganz allgemein und schließt mit einer Dilogie. — Auf die Dolo-

die der römische Bischof seiner zur Eucharistie sich sammelnden Gemeinde einmal gehalten hat?

Dürfte man den Clemensbrief so ansehen, so gewönne er ganz neues Interesse für uns. Er hätte uns nicht nur das alte römische Gemeindegeliebte, sondern die ältesten Stüde christlicher Gemeindepredigt erhalten.

Nun gehört allerdings der Clemensbrief nicht unmittelbar zu unserm Thema. Es handelt sich hier nicht um Lehrvorträge der Schule, sondern um einen Brief und um Homilien. Aber doch sehen wir auch hier wie „Literatur“ sich aus fixierten mündlichen Vorträgen gestaltet.

Es wäre aber weiter unter diesem Gesichtspunkt noch so manche andere Erscheinung der frühchristlichen Literatur zu untersuchen.

Vor allem verweise ich in diesem Zusammenhang noch auf den Hebräerbrief<sup>1</sup>. Wrede hat seiner Zeit mit der ihm eignenden überzeugenden Kraft die These vertreten, daß dieser vermeintliche Brief eine Abhandlung darstelle, die erst durch das (vom Verfasser selbst) hinzugefügte Schlußkapitel mit seiner in 13<sup>18–25</sup> klar heraus tretenden pseudo-paulinischen Tendenz den Charakter eines Briefes und zwar eines paulinischen Briefes erhalten habe. Ob die Hypothese Wredes in dieser Form haltbar sein wird, möchte ich bezweifeln. Einmal glaube ich nicht recht an die Existenz rein literarischer „Abhandlungen“ in so früher Zeit des Christentums. Ich glaube, daß wir die These Wredes nur erläutern und verstärken, wenn wir statt der Vorstellung einer Abhandlung die eines schriftlich fixierten Lehrvortrages<sup>2</sup> setzen. Auch kann ich nicht finden, daß die Absicht des Schreibern, überhaupt einen Brief zu schreiben, erst im Kap. 13 hervortrete und vorher nirgends nachweisbar sei. 10<sup>19–39</sup> ist unter allen Umständen leichter zu verstehen in einem Brief als in einer Abhandlung resp. einem Lehrvortrag. Was mir vor allem sicher zu stehen scheint, und was Wrede richtig

logieren wird man überhaupt zu achten haben (s. o. das zu 324 Bemerkte). Der Lobpreis der *ἀγάπη*, ein sichtbarer Exkurs in der zweiten Hälfte des Briefes K. 49–50, ist durch eine Dilogie (50<sup>7</sup>) abgelöst. 20<sup>11</sup> f. bezieht den Hymnus auf den Schöpfergott. 58<sup>2</sup> steht am Ende des eigentlichen Schreibern vor dem Gemeindegeliebten, das natürlich mit 61<sup>3</sup> seinen entsprechenden Schluß erhält, wie der ganze Brief mit 64 und 65<sup>2</sup>. 45<sup>7</sup> schließt den kleinen Exkurs über die Verfolgung der Gerechten im A. u.

1. W. Wrede, d. literarische Rätsel d. Hebräerbriefs 1906 (Schriften v. Bouisset u. Guntel, 8. Heft).

2. Ich würde nicht Homilie sagen, da zu dieser Annahme die ganz abstrakte Haltung des Vortrages, wenigstens für weitere Partien, nicht passen würde.





geföhlt und empfunden hat, ist, daß wir in 51—10. 71—1018 einen solchen in sich abgeschlossenen Lehrvortrag — *πολὺς λόγος καὶ συνομνηντος λέγειν*<sup>1</sup> — haben, den der Verfasser des Schriftstückes seinem „Briefe“ einfach einverleiht hat. Es wäre dann gegenüber Wrede die Frage zu erheben, ob nicht doch der „Exkurs“ 511—620 einem Briefschreiber zuzuweisen wäre, der in solchen Überlegungen die Aufnahme des *λόγος πολὺς καὶ συνομνηντος* in sein Schreiben zu rechtfertigen suchte. Den Charakter kleiner Lehrvorträge haben dann sicher auch die Partien 1—2 (die Erhabenheit Christi über die Engel), 11 (über den Glauben). Wir kämen dann mit unserer Annahme von der Genesis des Briefes etwa auf dieselbe Vorstellung, wie sie uns bei der Analyse des Clemensbriefes vorstrebte. Deshalb glaube ich auch, daß der Hebräerbrief keine pseudopaulinische Fälschung ist, sondern ein wirkliches Brief<sup>2</sup>, der freilich durch die aufgenommenen Lehrlücke den Charakter eines solchen fast verloren hat, ganz wie der ihm ja auch sonst verwandte Clemensbrief.

Ebenso war Wrede auf dem richtigen Wege, wenn er in derselben Abhandlung den Briefcharakter des Barnabasbriefes in Frage stellt. Ein eigentlicher Brief ist eben sicher auch der Barnabasbrief nicht. Und Wrede hat richtig empfunden, daß auch hier ein Problem der literarischen Form vorliegt. Dennoch möchte ich auch hier der These nicht zustimmen, daß der „Brief“ lediglich eine literarische Fiktion sei. Wir haben hier, wie man neuerdings immer bestimmter erkannt hat und wie aus den Ausführungen des Briefes in Kap. 4 und 16 hervorgeht, doch ein Schreiben, das mit einer bestimmten Absicht und Tendenz geschrieben und an Leser in einer ganz bestimmten Situation gerichtet ist<sup>3</sup>. Und dennoch ist uns wiederum diese Erkenntnis durch die Eigenart dieser Schrift unglaublich erschwert und erhalten wir bei der Lektüre wieder und wieder den entgegengesetzten Eindruck, eine Abhandlung vor uns zu haben und nicht einen Brief. Die Lösung wird auch hier in der Richtung liegen, die wir beim 1. Clemens und beim Hebräerbrief anzudeuten versuchten. Ein fertiger Lehrvortrag oder einzelne Lehr-

1. Über die ganz ähnliche Einführung derartiger Logoi bei Philo s. o. S. 232.

2. Das Fehlen der Überschrift kann ich demgemäß nur für einen Zufall der Überlieferung halten. Die Annahme eines Schriftstellers, der zunächst bekommen hätte eine Abhandlung zu schreiben und dann am Schluß auf den Einfall gekommen wäre, einen pseudopaulinischen Brief daraus zu machen, leidet doch an starken psychologischen Unmöglichkeiten.

3. Vgl. Hennecke, neutest. Apokryphen S. 149 und namentlich Handbuch d. neutest. Apokryphen S. 211—218. 222—229. 250—255.

vorträge sind vom Verfasser des Schreibens zu einem Brief mit bestimmter Tendenz umgemodelt. Zugestanden ist ja unter allen Umständen, daß der Verfasser in seinen letzten Kapiteln den sogenannten „Gemeindefatschismus“ von den beiden Wegen seinen ethischen Ermahnungen zu Grunde legt. Man wird sich aber auch diesen Gemeindefatschismus nicht so sehr als eine der Literatur angehörige Schrift zu denken haben, sondern als ein in den *διδασκαλία* der ersten Christen beliebtes Lehrstück, das durch die einzelnen Lehrer seine Verbreitung im mündlichen Vortrag fand und so umgestaltet, variiert und vermehrt wurde. Nun lebten die Leser des Barnabasbriefes in einer Zeit und unter Verhältnissen, in denen wirklich oder vermeintliche Erfolge des Judentums die Christgläubigen in Verwirrung brachten und ihnen vielleicht einen Kompromiß mit der Synagoge nahe brachten. Den verwirrten Gemütern will der Briefschreiber Klarheit, Trost und Gewißheit bringen durch eine gründliche theoretische Auseinandersetzung mit dem Judentum. Und dabei greift er auf einen oder mehrere Logoi zurück, in welchen eine theoretische Darlegung über die richtige Deutung des alten Testaments, seiner rituellen Bestandteile, der vermeintlich darin ausgesprochenen Vorrechte des Judentums gegeben war<sup>1</sup>. Es kann sehr gut sein, daß diese Stücke, relativ geurteilt, sein Eigentum waren. Er bezeichnet sich nicht ohne Grund als *διδάσκαλος* (1s. 4s). Aber jene Ausführungen lagen ihm fertig vor, als er den Brief schrieb, und so hat dieser den akademischen Ton einer Abhandlung bekommen, so sehr, daß uns der Brief nun kaum mehr als ein Brief erscheinen möchte.

Das Altertum stand diesen Verhältnissen näher wie wir, und so finden wir diese Kategorien in der Beurteilung altchristlicher Schriften auch hier und da klar ausgesprochen. Wir erinnern uns an des Origenes berühmte Beurteilung des Hebräerbriefes (Eusebius H. E. VI 2513): *ἐγὼ δὲ ἀποφανόμενος εἶποιμ' ἂν, οὐ τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου εἶναι, ἢ τε φράσεις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὥστεν σχολιογραφήσαντός τινος τὰ ἐξημένα ἐπὶ τοῦ διδασκάλου*. Soweit Origenes durch diese Ausführungen ein Verhältnis des Hebräerbriefes zu Paulus herstellen will, ist die Notiz

1. Es käme darauf an, die einzelnen Stücke, die so als Lehrvorträge für sich bestanden haben könnten, herauszuarbeiten. Mir liegt hier nur noch daran, die Fragestellung herauszustellen. Auf Einzelheiten, die mir noch nicht ganz sicher sind, möchte ich verzichten.

2. Wieder ein Terminus für die Nachschrift mündlicher Lehrvorträge s. o. S. 4.



natürlich wertlos. Aber höchst interessant ist die Form, in der er das tut. Der Hebräerbrief repräsentiert ihm *σχόλια*, die ein Schüler nach den Vorträgen seines Meisters niederschrieb. Hinter diesem Urteil des Origenes steht deutlich erkennbar der Lehrbetrieb der damaligen Zeit. Und wir hatten, wie wir sahen, Grund anzunehmen, daß Origenes mit der formalen Charakterisierung des Briefes gar nicht so weit vom Ziel trifft.

Und nun reißt sich auch das berühmte Zeugnis des Papias über das Markusevangelium (Eusebius H. E. III 39) in diesen Zusammenhang ein: Markus, der die Lehrvorträge des Petrus in seinem Evangelium gesammelt und überliefert hat! Daß diese Vorstellung für die Frage nach der Entstehung des Markusevangeliums wertlos ist, sollte keines Beweises mehr bedürfen. Hinter dem Markusevangelium steht nicht der Lehrvortrag der Schule, sondern die mündliche Tradition volkstümlicher Überlieferung. — Aber um so charakteristischer ist das Zeugnis für den Lehrbetrieb der christlichen Gemeinden in der Zeit des Papias. Also schon damals kannte man in den christlichen Gemeinden den Schulbetrieb und eine daraus erwachsende Literatur. Und wenn uns des Papias Wert, die *κρυπτικῶν λογίων ἐξηγήσεις*, erhalten wäre, so würden wir uns ein genaueres Bild davon machen können, wie Papias die Schulüberlieferung der *προεβύτεροι* weitergegeben habe.

An solche „Lehrvorträge“ des Polykarp erinnert Johannes den Florin, wie er sich ihrer aus der Zeit seiner frühesten Jugend entlinnt: *καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος . . . ταῦτα καὶ τότε διὰ τὸ ἔλεος τὸ ἐπ' ἐμοὶ γεγονός σπουδαίως ἤκουον, ἐπονηματιζόμενος αὐτὰ ὡς ἐν χάριτι, ἀλλ' ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ καὶ ἀεὶ διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ γνησίως αὐτὰ ἀναμαρτυρῶμαι* (Euseb. H. E. V 206—7). Einen solchen Lehrvortrag zum mindesten, den Irenaeus nicht nur *ἐν καρδίᾳ* behalten — von den Erinnerungen an Polykarp wird tatsächlich wenig übrig geblieben sein — sondern *ἐν χάριτι*, hat er uns adv. haer. IV 26—32 (f. o.) überliefert.

Immer deutlicher ist mit alledem Wesen und Einfluß des altchristlichen Schulbetriebes und seiner Bedeutung geworden. Immer klarer hebt sich die Gestalt des christlichen *διδάσκαλος* und sein weitreichender Einfluß vor unsern Blicken.

Aus der ältesten Christenheit ist uns die Trias der *ἀπόστολοι προφήται διδάσκαλοι* wohl bekannt; die wandernden Missionare, Propheten und Lehrer sind die Gründer und Leiter der *ἐκκλησία*; auf ihnen ruht zwar nicht der Bestand der Einzelgemeinde, denn sie sind

nicht durch ein Amt an die Gemeinde und den bestimmten Ort gebunden, aber wohl die Ausbreitung, der Bestand und der Zusammenhalt der *ἐκκλησία* (1. Kor. 12<sup>28</sup>. Apg. 13<sup>1ff.</sup>). Die Würde des Apostelamts ist im großen und ganzen mit der ersten Generation verschwunden. Die Propheten traten in dem Maße zurück, als das Zeitalter des pneumatischen Enthusiasmus dahinging. Der Stand der wandernden, reisenden, predigenden Lehrer aber hat sich auf lange Zeit hinaus erhalten. Freilich nicht ohne starke innere Kämpfe. Denn allmählich hat sich in der christlichen Kirche das „Amt“ der einzelnen organisierten Gemeinde gegen den freien Lehrstand durchgesetzt und den letzteren weit überflügelt und zurückgebrängt. In der Zwölfapostellehre, die ja noch die alte Trias, Apostel, Propheten, Lehrer kennt (11. 15), sehen wir das Gemeindeamt der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* daneben aufkommen. Es muß noch zur Hervorhebung der Autorität der letzteren gesagt werden: *ἐμὴν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*. Epheser 4<sup>11</sup> treten die *ποιμένες*, d. h. die Leiter der Einzelgemeinde, bereits vor die *διδάσκαλοι*! Im Hirtentum des Hermas finden wir die Rangordnung *ἀπόστολοι ἐπίσκοποι διδάσκαλοι διάκονοι*<sup>2</sup>. (Vis. III 51). Die Pastoralbriefe kennen den *διδάσκαλος* überhaupt nicht mehr. Nur Paulus ist *ἀπόστολος* und *διδάσκαλος ἐθνῶν* (1. Tim. 2<sup>7</sup>. II 11). Und nur von den Häretikern heißt es: *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἰδίας ἐαυτοῖς ἐπισωρεύουσιν διδάσκαλους κηρύττοντες τὴν ἀνομίαν* (II 43). Anschaulich wird das verdächtige Treiben der zu Winkellehrern herabgesunkenen *διδάσκαλοι* geschildert: „Sie dringen in die Häuser ein und fangen die von ihren Sünden bewährten Weiblein, die durch allerlei Lüste umgetrieben werden, sie, die immerdar lehrbegierig sind und niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (II 36). Damit hängt es zusammen, daß in den Pastoralbriefen ein großes Gewicht darauf gelegt wird, daß der Bischof *διδασκὺς* sein soll. Die *ἐγμάνουσα διδασκαλία* soll durch das Amt verwaltet werden. Das Amt der *ἐπίσκοποι* (*προεβύτεροι*) *διάκονοι* hat den freien Lehrstand wenigstens in dem Idealbild, das der Verfasser von der christlichen Gemeinde entwirft, verdrängt. Der dritte Johannesbrief läßt uns vielleicht einen Blick in die Kämpfe zwischen

1. Die *ἐπαγγελαί*, die vor den *ποιμένες* stehen, werden Missionare sein, welche allmählich an die Stelle des *ἀπόστολοι* (der Name beschränkt sich auf die erste Generation) treten.

2. Die *ἀπόστολοι*, *διδάσκαλοι* dagegen Similit. IX 154. 165. 252.





Bischof und Wanderlehrer tun, die zu diesem veränderten Stand der Dinge geführt haben<sup>1</sup>.

Dennoch ist der Stand der außerhalb des Amtes und der Organisation stehenden Lehrer nicht so bald zurückgedrängt und vernichtet, als es nach den Pastoralbriefen den Anschein gewinnen könnte. Selbst in Kleinasien, wohin uns doch wohl die Pastoralbriefe führen, ist das nicht der Fall gewesen. Die *προσβύτεροι*<sup>2</sup>, welche Papias als seine Autoritäten zitiert, resp. die *παρχολοι* *ἡρώτες* *τοῦ* *προσβυτέρου* sind herumziehende Wanderlehrer. Wenn unter ihnen *ὁ* *προσβύτερος* *Ἰωάννης* und Aristion erscheinen, so haben wir in ihnen jedenfalls derartige inoffizielle Autoritäten zu sehen. Wir gewinnen überhaupt den Eindruck, als stünden die Kreise, die in den johanneischen Schriften zu Wort kommen, gleichsam als eine Schule mehr außerhalb der organisierten Kirche; man denke an den 3. Johannesbrief mit seiner Polemik gegen den *φολοπωρεῖων* Diotrophes. Der Kreis der *φίλοι*, der uns am Schluß dort entgegentritt, die Polemik gegen die falschen Hirten Joh. 10, das Kapitel 21 des Evangeliums, alles deutet in diese Richtung<sup>3</sup>. Als Lehrer hat Polstarp den *προσβύτερος* *Ἰωάννης* nach der Erinnerung des Irenaeus geschildert (Eusebius H. E. V 20f.).

Aber auch sonst hat sich der Lehrstand weithin gehalten. Nach dem, was wir oben über den Hebräerbrief gesagt haben, möchte man fast vermuten sein, auf den freien Lehrstand zu deuten, wenn er ausführt: *μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῶν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (13) und *πέδουθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ υπέχετε. αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν* (13.17). Der Verfasser des Barnabasbriefes fühlt sich jedenfalls in der Stellung und Würde eines *διδάκαλος*.

1. Heranzuziehen ist auch noch die Mahnung des Jakobusbriefes 3.1: *πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε* (vgl. Pseudo-Clemens de virgin. I 11).

2. Zu der Bezeichnung der Autoritäten der Schule als *προσβύτεροι* in neuphthagoräischen Kreisen vgl. o. S. 5.

3. Man vergleiche auch die in ihrer Echtheit viel umstrittene Notiz des Papias über das vierte Evangelium: evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiae ab Johanne adhuc in corpore constituto. Was diese Notiz leugnet, und was vielleicht als historische Tatsächlichkeit hinter ihr liegt, daß das Evangelium nach dem Tode des Johannes von seiner Schule ediert sei, das führt uns wiederum ganz in den Schulbetrieb der Zeit hinein. Die gesamte johanneische Literatur wäre überhaupt unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen. Ich befände mich hier wieder einmal in erfreulicher Übereinstimmung mit W. Heitmüller, Zshft. f. neut. Wissensch. 1914, 203 f. und namentlich 207.

Auch hier wie in manch anderer Hinsicht hat die Entwicklung sich im Osten rascher vollzogen als im Westen. In dem Milieu, in das uns die Ignatianen versetzen, ist kein Raum mehr für den freien Stand des *διδάκαλος*. Aber in Rom hat sich bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Lehrerstand abseits von der kirchlichen Organisation gehalten. Justin hat unangefochten dort sein *διδασκαλεῖον* und hat als *διδάκαλος* seine Autorität. Sein Schüler Tatian war Lehrer und hat, als er aus Rom weichen mußte und nach Syrien ging, wiederum sein *διδασκαλεῖον* errichtet. Allerdings sieht man auch an seinem Beispiel, mit welchen Gefahren — vom kirchlichen Gesichtspunkte aus gesehen — das freie Lehramt drohte und bedroht war. Die gnostischen Schulen der Valentinianer haben sich nicht freiwillig, sondern erst gezwungen von der Kirche getrennt; die Einrichtung der Schule gab ihnen lange Zeit die Möglichkeit, neben der Kirche zu existieren, ohne doch das Band ganz zu zerreißen. Dennoch räumte man mit dem freien Lehramt hier nicht so bald auf. Noch Irenaeus hat uns einen umfangreichen Lehrvortrag eines *προσβύτερος* *διδάκαλος* aufbewahrt. Er rühmt noch den Stand der der Kirche ergebene Presbyter im Gegensatz zu den falschen Häretikern, und wendet auf sie das Wort des Paulus 1. Kor. 12.28 an (also *προσβύτερος* = *διδάκαλος*) IV 263 — 5. Er preist die, welche die Schriften sorgfältig bei den Presbytern studieren IV 321.

Schließlich ist es eine Kirchenprovinz gewesen, in der sich das freie Lehramt am längsten gehalten hat: Ägypten resp. Alexandria. Hier ist in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erst die Katechetenschule erblickt. Hier wirkten die *μακάριοι* *προσβύτεροι*, die Autoritäten, deren Lehre Clemens weitergibt. Hier haben sich die einzelnen Lehrer zu einer festen, aber außerkirchlichen Organisation zusammengefaßt. Vorher werden auch sie meist ein Wanderleben geführt haben, das uns noch genau an die herumziehenden Wanderlehrer erinnert. Von Pantaenus und Clemens selbst wissen wir das, es sei auch an Justin und Tatian erinnert. Und auch zu Clemens Zeit steht das Lehramt in der Katechetenschule, stehen die „Presbyter“ noch außerhalb der kirchlichen Organisation, Clemens ist Laie, wie wir S. 242.2 nachgewiesen haben. Für ihn hat der „Presbyter“ eine höhere Autorität, als sie das kirchliche Amt geben kann, obwohl er bereits die Möglichkeit ins Auge faßt, daß ein christlicher Presbyter in das kirchliche Amt einrücken könnte. Erst mit Origenes ist das anders geworden, insofern er das Amt des Presbyters bekleidete. Aber in seinem Lebensgang und seinen



Schicksalen wirkte der alte Gegensatz weiter, kämpften Hierarchie und Lehramt ihren letzten Kampf. Und als das Lehramt in Alexandria in der Person des Origenes unterlag, suchte es sich neue Heimstätten in Caesarea und Antiochia. Noch einmal erhebt in Antiochia die freie, neben der kirchlichen Organisation stehende Schule des Märtyrers Lucian; und die schwersten Kämpfe und folgenreichsten Entwicklungen sind durch die Existenz dieser Schule bedingt.

Kehren wir aber wieder zum zweiten Jahrhundert zurück und fragen wir nach der Arbeit, die in dem alten christlichen Lehrbetrieb von den *προσβύτεροι* und *διδασκαλοι* geleistet wurde, so ist es vor allem, wie schon in den jüdischen Schulen Alexandriens, die Auslegung der Schrift gewesen, mit der man sich beschäftigte. Und zwar war die Schrift in erster Linie das alte Testament. Aber an einem Punkte hatte sich die Situation verändert. Die junge Religion brauchte im Kampfe mit der Welt und im Kampfe mit der älteren Religion um das Buch, das sie beide besaßen, einen Wahrheitsbeweis. So entstand der Weisungs- und Schriftbeweis, wie er uns im Hebräer- und im Barnabasbrief und in seiner ausgebildeten Gestalt schon bei Justin vorliegt. Die eigentliche ruhige exegetische Arbeit an der Schrift stellte sich erst verhältnismäßig spät ein. Doch fanden wir schon bei Justin eine ausführliche fortlaufende Exegese des 22. Psalms, und neben den vielleicht in ungehörter Weise auf Pantaïnos zurückführenden Hypotyposen hat uns Clemens im Zusammenhang seiner großen Werke zahlreiche Beispiele zusammenhängender Exegese aufbewahrt. Aber auch mit der Überlieferung und Erklärung der Herrenworte hat man sich von altersher in diesen Kreisen beschäftigt. *τέκνον μου, τοῦ λαλοῦντος σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας. τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον. ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης καλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν* (Didache 4<sub>1</sub>). Die wandernden Schüler der Presbyter hat Papias befragt, als er seine *κρυπτῶν λόγων ἐξηγήσεις* schrieb. Auch mit solchen Zusammenstellungen von Herrenworten, wie wir sie am Anfang der Apologie Justins finden, wird man sich in dem christlichen *διδασκαλεῖον* beschäftigt haben.

Und noch eins ist dem hinzuzufügen. Indem man so für die einzelnen umstrittenen Wahrheiten des Christentums den Wahrheitsbeweis aus der Schrift zu führen suchte, lernte man auf das ganze Geheiß der christlichen Wahrheit achten. Der Schriftbeweis, schon wie er in der Apologie und dem Dialog Justins, dann in der Epideixis des Irenaeus vorliegt, wächst sich zu einer geschlossenen Darstellung der christ-

lichen Wahrheit aus. „Und alsdann wird ihm (dem Christen) die ganze Wahrheit feststehen, wenn er die Schriften bei den Presbytern der Kirche liest“ (Iren. adv. haer. IV 32<sub>1</sub>). Freilich ist der Schriftbeweis nicht der einzige Ursprungspunkt der christlichen Lehre. Die Logostheologie ist nicht aus dem Schriftbeweis entstanden, die Auseinandersetzung mit der Gnosis, die Wiederaufnahme paulinischer Motive am Ende des zweiten Jahrhunderts und so manches andere kommt hinzu.

Schließlich hat das *διδασκαλεῖον* sein Werk an das Amt, den Episkopat, abgeben müssen. Nur in Alexandria hat es die Ungunst der Zeit und der Entwicklung überdauert und hier hat es denn auch eine neue Etappe in der Geschichte des Christentums herbeigeführt. Hier entstand in der Schule die kirchliche Gnosis, eine christliche Religionsphilosophie, die wirklich die Brücke schlug zwischen Christentum und griechischer Weltanschauung, so wie zweihundert Jahre vorher hier die Richtung im jüdischen Geistesleben entstanden war, welche die beiden Welten der alttestamentlichen Offenbarungsreligion und des hellenischen Idealismus zu vereinen strebte. Der Repräsentant aber jenes älteren wichtigen Verschmelzungsvorganges, Philo, lebt zugleich noch mächtig nach in den Werken des Mannes, der die Bestrebungen und Arbeiten der christlichen Katechetenschule an das offene Tageslicht brachte. Uns haben in dem vorliegenden Werke vor allem die literarischen Formen interessiert, in welchen sich das alles vollzog. Wir sahen, auch diese Formen, in welchen sich einer der wichtigsten Prozesse menschlichen Geisteslebens darstellt, sind der Erforschung und des Interesses wert.

11-10-11  
024,000(1) 100

100

100

100

100

100

100

100

100

11155920





11/04





